IOANNES DI NAPOLI

PSICOLOGÍA FILOSÓFICA

I N D I C E

N		PAGINA
		5
		5
3	INTRODUCCIÓN HISTORICA	7
4	NOCIÓN DE PSICOLOGÍA	10
5	MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA	11
6	DIVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA	12
7	SUMARIO	13
8	DINAMILOGÍA	15
9	CAPÍTULO I	16
10	DE LOS SENTIDOS DEL HOMBRE.	16
11	Art. I. DE LOS SENTIDOS EXTERNOS	17
85	CUESTIONES	18
12	TESIS I	21
13	SOBRE LA CUALIDAD DE LAS SENSACIONES	24
87	ESCOLIO I	24
14	DE LA CANTIDAD DE LAS SENSACIONES.	25
93	ESCOLIO II	25
15	ART. II.	26
16	DE LA TONALIDAD DE LA SENSACIÓN	26
17	DE LOS SENTIDOS INTERNOS	26
100	ESCOLIO III.	26
86	CUESTIONES	28
18	TESIS II	29
19	De la existencia de las sensaciones inconscientes	30
88	ESCOLIO I	30
20	De las asociaciones de las imágenes y sus leyes	31
94	ESCOLIO II	31
21	Ciertas observaciones.	32
22	De la unidad o se de la totalidad de la percepción.	33
102	ESCOLIO IV	33
23	CAPÍTULO II	35
24	ART. I	36
25	LA TESIS III.	38
26	Art. II	40
27	DEL OBJETO DEL INTELECTO.	40
28	II. Cuestiones.	41
29	III. Historia de la Cuestión.	42
30	TESIS IV	43
31	BRE LA UNIDAD PSICOLÓGICA DEL INTELECTO	47
89	ESCOLIO I	47

32	DEL OBJETO DEL INTELECTO EN EL PLATONISMO, ARISTOTELISMO Y TOMISMO	48
95	ESCOLIO II	48
33	Del paralelismo entre la naturaleza del intelecto y su objeto	49
34	DEL PRINCIPIO CLASICO ACERCA DEL OBJETO DEL INTELECTO	49
103	ESCOLIO IV	49
105	ESCOLIO III	49
35	Ciertas observaciones acerca del objeto propio	50
36	Contra el objeto adecuado.	50
37	ESCOLIO V	50
108	OBJECIONES	50
38	CONTRA EL OBJETO PROPIO.	52
39	ARTICULO III	54
40	CUESTION SOBRE LA ESPECIE:	54
41	DE LA UNIÓN DEL OBJETO PROPIO CON EL INTELECTO.	54
42	OCTRINA ESCOLASTICA:	55
43	CUESTION SOBRE EL INTELECTO AGENTE.	56
44	DEL CONCURSO INSTRUMENTAL DE LAS IMÁGENES	56
45	HISTORIA DE LA DOCTRINA DEL INTELECTO AGENTE.	56
46	TESIS V	57
47	ANOTACION TEÓRICA SOBRE LA DOCTRINA DEL INTELECTO AGENTE.	59
90	ESCOLIO I	59
48	DE LA RELACION ENTRE EL INTELECTO AGENTE Y EL INTELECTO POSIBLE.	60
96	ESCOLIO II	60
49	DOCTRINA DE LOS DOS INTELECTOS.	61
106	ESCOLIO III	61
50	ART. IV	63
51	DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS	67
52	TESIS VI	67
53	DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN GENERAL.	70
91	ESCOLIO I	70
54	DE LA EVOLUCIÓN OBJETIVA DE LA INTELECCIÓN	76
97	ESCOLIO II	76
55	L CONOCIMIENTO DEL ALMA.	78
56	SOBRE EL CONOCIMIENTO DE DIOS.	79
57	DE LA EVOLUCIÓN SUBJETIVA DE LA INTELECCIÓN	80
58	DE LA SIMPLE APREHENSION	80
101	ESCOLIO III.	80
59	DEL JUICIO.	84
60	DE LA NATURALEZA Y ESPECIE DEL LENGUAJE	86
61	DEL LENGUAJE DEL HOMBRE	86
62	DEL RACIOCINIO	86
104	ESCOLIO IV	86
63	DE LA ESPECIE DE LENGUAJE	87

64	DE LA RELACIÓN ENTRE EL LENGUAJE Y EL ORIGEN DE LAS IDEAS	87
65	DEL ORIGEN DEL LENGUAJE	89
66	DEL VALOR DEL LENGUAJE	89
67	SUMARIO GENERAL	91
68	CAPÍTULO III	99
69	SOBRE EL APETITO DEL HOMBRE	99
70	TESIS VII.	102
71	ESCOLIO I.	104
72	SOBRE EL INTELECTUALISMO Y EL VOLUNTARISMO	110
98	ESCOLIO II	110
73	ARTICULO II.	112
74	DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD	112
75	LA TESIS VIII	117
76	LA VOLUNTAD HUMANA GOZA DE LIBERTAD DE INDIFERENCIA	117
77	CONTRA EL ARGUMENTO DE CONCIENCIA	120
109	OBJECIONES	120
78	CONTRA EL ARGUMENTO DEL SENTIDO COMÚM.	121
79	CONTRA EL ARGUMENTO A PRIORI.	122
80	DE LA METAFÍSICA.	122
81	DEL FATALISMO TEOLÓGICO.	123
82	POR EL DETRMINISMO MECÁNICO.	124
83	POR EL DETERMINISMO	125
84	POR EL DETERMINISMO FISIOLÓGICO.	125
92	ESCOLIO I	126
99	ESCOLIO II	127
107	ESCOLIO III	128

INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA.

I. Introducción Teórica.
II. Introducción Histórica.
III. Noción de Psicología.
IV. El método de la Psicología.
V. División de la Psicología.

I. INTRODUCCION TEÓRICA.

(Problema psicológico)

Así como el hombre, en su evolución individual, pasa de la consideración prevaleciente del mundo a la mayor conciencia de su personalidad, así la filosofía después de la consideración del mundo en Cosmología pasa a la consideración del hombre en Psicología, de tal manera que investigue y enseñe sobre su naturaleza y su actividad.

La psicología, de las palabras griegas Psiqué (ψυχη, alma) y logos (λογοζ, ciencia), puede decirse generalmente ciencia del alma o ciencia de las cosas que tienen alma. Sin embargo, en nuestros tiempos como lo "Psíquico" se entienda aquello de lo que se tiene conciencia o advertencia; el animal de algún modo tiene conciencia (sentido común) de sus actos; pero la plena conciencia de los actos y del mismo sujeto agente se tiene solo en el hombre; dice, pues, el hombre: yo siento, yo entiendo, yo quiero, etc.; de donde verdaderamente y plena “psiquicidad” se tiene sólo en el hombre. Por tanto la Psicología es la ciencia del hombre y puede también llamarse Antropología (antropos + logos) (ανθροποζ λογοζ) [1].

En la Cosmología son consideradas las cosas infrahumanas (cuerpos, plantas y animales); el hombre es también cuerpo y viviente: en efecto, tiene materia y extensión, está en el espacio y en el tiempo, goza de los fenómenos de la nutrición, crecimiento y generación; por tanto, en cuanto es cuerpo y viviente, el hombre se considera implícitamente en Cosmología, de tal forma que valgan para él lo mismo que dijimos de los cuerpos y de los vivientes.

[1] Muchos autores tratan de las plantas y de los animales en la Psicología, porque siguen la forma de estudio aristotélica en el libro "De anima”; para nuestro juicio, la cosa no está bien tratada, porque si Aristóteles trató en el mismo lugar de todos los vivientes, esto se explica por el concepto de alma que el mismo tenía; en efecto, Aristóteles entendió el alma humana como mera forma del cuerpo. Hoy, después de la revelación cristiana, el concepto de alma humana es más noble; además el método de la Psicología es más bien introspectivo de los hechos internos que de la observación de los hechos externos, así como se hace en el estudio de las plantas y de los animales; por tanto el “hombre” debe tratarse como objeto noble y único de la Psicología.

Sin embargo, en Psicología el hombre se considera como ente naturalmente psíquico, es decir, propiamente en cuanto es hombre y distinto de las otras cosas que están en el mundo, a saber: su consideración en la Psicología es explícita y por decirlo así, a propósito.

Por la opinión común de todos, el hombre es viviente que tiene actividad cognoscitiva, afectiva y locomotiva; en efecto, el hombre ve, oye, huele,...; y esta actividad cognoscitiva se dice sensitiva o perteneciente a los sentidos; tiene ideas universales (del cuerpo, de la cantidad, del espacio, del tiempo,...), juzga, razona: y esta actividad se dice intelectiva; tiende a algún objeto, ama, desea, quiere,...: y esta actividad se dice afectiva; pasa de lugar en lugar: actividad locomotiva.

Correctamente pues, el hombre se dice viviente (naturaleza), que tiene actividad cognoscitiva, afectiva y locomotiva. El conocimiento más o menos amplio de las inclinaciones, gustos, hábitos y costumbres de los hombres se llama psicología vulgar o empírica: se da en los poetas, escritores (cuentos, dramas, etc.), educadores, confesores, y en los políticos.

Sin embargo la psicología científica es un conocimiento más profundo que interesa a los filósofos; en efecto; los filósofos superan la sola opinión empírica y así tiende a una más íntima búsqueda sobre la actividad y la naturaleza del hombre de tal manera que enseñe las causas supremas de una y otra.

Las preguntas generales, que pueden hacerse y se hacen por los filósofos sobre el hombre son:

1. ¿De que último modo se explica la actividad del hombre?

2. ¿De que último modo se explica la naturaleza del hombre?

La primera pregunta (prescindiendo de la cuestión de la actividad locomotiva) se divide en muchas preguntas según la actividad especial del hombre:

1. ¿De que último modo se explica el conocimiento sensitivo del hombre?

2. ¿De que último modo se explica el conocimiento intelectivo del hombre?

3. ¿De que último modo se explica la afectividad del hombre?

La segunda pregunta se divide en muchas preguntas según las causas que consideran al hombre en su naturaleza:

1. ¿De qué último modo se explica la constitución del hombre (causa formal y material)?

2. ¿De qué último modo se explica el origen del hombre (causa eficiente)?

3. ¿De qué último modo se explica el fin del hombre (causa final)?

Todas las cuestiones, tomadas al mismo tiempo, constituyen el problema Psicológico, que es de máxima importancia. Puede preguntarse: ¿De que modo resuelven los filósofos, al paso de los siglos, las predichas cuestiones? La respuesta se dará al hacer el estudio de la misma; poco decimos aquí en la siguiente introducción histórica, como sumariamente conozcamos de los principales filósofos y sus doctrinas sobre el problema psicológico para que al mismo tiempo se entiendan más claramente las mismas cuestiones.

II. INTRODUCCIÓN HISTORICA.

El problema psicológico es tratado en Grecia primero por Anaxágoras y Demócrito: el primero admitió, aunque obscuramente, un principio inmaterial, al que llamo nous (νουζ, mente) (Psicología casi espiritualística); el segundo dijo que el hombre estaba constituido por átomos, mas el alma por átomos de fuego y explicaba el conocimiento por átomos, que se separaban del objeto y se recibían en el sujeto cognoscente (psicología materialística).

Sin embargo, los máximos psicólogos griegos son Platón y Aristóteles.

Platón no expuso su doctrina psicológica en algún libro particular, sino en pasajes de sus diarios. Según él mismo el hombre se compone de alma racional (nous, νουζ) que usa el cuerpo como instrumento, así como el piloto usa la nave y el jinete el caballo; esta alma es inmaterial, eterna, preexisten a la unión con el cuerpo y es inmortal. Antes de la unión con el cuerpo el alma existía en una esfera superior (¿en las estrellas?) y allí contemplaban las ideas o esencias de las cosas; pero por la unión con el cuerpo en el que está como en la cárcel, el conocimiento permanece dormido y se excita por las sensaciones (psicología súper espiritualista, es decir, en la que la corporeidad y la sensibilidad se humillan, mientras el alma racional y la espiritual se exaltan).

Aristóteles trató el problema psicológico en su obra (Del alma) y en otros libros, que toman el nombre común de Parva naturalia (Del sentido y lo sentido, De la memoria y la reminiscencia, Del sueño y la vigilia).

Según Aristóteles el hombre no es alma que usa el cuerpo como un instrumento, sino que es una sola substancia que consta de alma y cuerpo al igual que de forma y materia; de donde el conocimiento del hombre no está en el alma desde el nacimiento (de tal modo que necesite solo de la excitación de las sensaciones) sino que se forma conjuntamente por los sentidos y por el intelecto: los sentidos perciben los objetos particulares externos, y el intelecto, de las cosas percibidas por los sentidos, forma los conceptos. Luego como no

tenga ideas innatas, o sea de nacimiento, el intelecto cognoscente aprehendente pasa de la potencia al acto; determinado para el objeto a conocer, es decir, padece y se dice intelecto sensible (pasivo o posible = nous pateticus, **νουζ πατηετικοσ);** pero además existe en el mismo hombre otro intelecto, que hace inteligible el objeto de los sentidos, de tal manera que el intelecto sensible lo aprehenda: tal intelecto se dice agente (**ποιετιχοζ).** El intelecto agente es llamado por Aristóteles inmaterial e inmortal; no habla claramente del sensible; de donde surgen muchas cuestiones sobre la interpretación de uno y otro intelecto.

La psicología aristotélica pone mayor equilibrio que la platónica entre el alma y el cuerpo, pero no salva suficientemente la espiritualidad e inmortalidad de alma humana; luego es una psicología no materialística, pero no suficientemente espiritualística.

La diferencia entre la psicología platónica y la psicología aristotélica continua en la psicológica de la era cristiana. Entre los Santos Padres, San Agustín prefiere el dualismo platónico entre el alma y el cuerpo, enseña que el alma es espiritual, inmortal e instruida por tres potencias: memoria, intelecto y voluntad. Agustín no explica el conocimiento humano por el proceso de los sentidos sino casi por la intuición inmediata de las ideas divinas (influjo platónico); entre el intelecto y la voluntad San Agustín atribuye el primado a la voluntad (voluntarismo psicológico).

Entre los escolásticos medievales S. Anselmo, S. Buenaventura, Henricus Gandavensis (Enrico di Gand) y muchos franciscanos y dominicos siguen a S. Agustín; S. Alberto Magno sigue más bien la psicología aristotélica, la que corrige en sentido cristiano en cuanto a la espiritualidad e inmortalidad del alma.

En S. Tomás se opera la síntesis entre la psicología aristotélica y la psicología agustiniana. Según su doctrina el hombre es una sola substancia, que consta de alma y cuerpo como la forma substancial y la materia prima (influjo aristotélico): el alma es una en cualquier hombre, ya como principio de la vida, ya como forma substancial, es espiritual, creada por Dios e inmortal (influjo Agustiniano); el conocimiento empieza por los sentidos y se perfecciona por el intelecto (intelecto agente o intelecto posible); la voluntad goza de libertad o potestad de determinarse para actuar. Santo Tomás, así como los otros escolásticos, no tienen un tratado particular de psicología, porque en su tiempo todas las cuestiones se trataban en la Suma Teológica o en los comentarios a la obra de Aristóteles; el estudio del hombre se encuentra entre la filosofía de la naturaleza o física según la tradición aristotélica (en efecto el hombre es una cosa existente en la naturaleza).

En el siglo XVII fue renovado por Descartes, Malebranche, Leibniz y otros; por el gran progreso de las ciencias experimentales la física medieval es distinta de

la física empírica que se dice simplemente física, y la filosófica, que es colocada por Wolff entre la Metafísica.

Contra la tendencia platónica surge el empirismo, que descuida las cuestiones sobre la naturaleza del hombre e investiga sólo los hechos o actividades psicológicas; reduciendo, el conocimiento humano a la sola asociación de sensaciones e imágenes (sensismo, asociacionismo); la psicología empirística tiene por defensores Locke, Hume y Condillac (como referimos principalmente),

Del empirismo se hizo fácil el paso al materialismo; el hombre es reducido a materia y movimiento por algunos filósofos del siglo XVIII (Lamettrie, cuya obra célebre es El hombre máquina, y D'Holbach, cuya obra El sistema de la naturaleza fue la Biblia del materialismo) y por los físicos del siglo XIX.

Por el influjo del empirismo y del materialismo los psicólogos no escolásticos del siglo pasado, quitaron totalmente las cuestiones del alma e investigaron sólo los hechos o fenómenos psíquicos (atención, sensación, inclinación, pasiones, intelecciones, voliciones, sentimientos, actos de la memoria, instinto, etc.) así como sus caracteres, relaciones, establecieron las leyes: desde entonces surge la parte especial de la Psicología, a saber, la Psicología experimental.

Los padres de esta nueva ciencia fueron Weber y Fechner, quienes consideraron en el siglo pasado los hechos psíquicos como hechos físicos y por tanto intentaron determinar las relaciones entre los estímulos externos y las reacciones subjetivas; esto explica el nombre de Psicofísica como fue llamada la Psicología por ellos mismos. Después ellos G. Wundt consideró los hechos psíquicos como hechos fisiológicos, a saber determinó sus leyes según el modo en que los fisiológicos determinan las leyes de la nutrición, crecimiento, generación, de los órganos sensoriales, del sistema cerebroespinal; de allí el nombre de la disciplina: Psicofisiología. Muchos psicólogos siguieron las doctrinas Wundtianas (Pieron, Titchener, De Sanctis, etc.), de tal manera que descuidadas "las cuestiones del alma", atendieron sólo a los hechos psicofisiológicos; por lo que su psicología fue llamada psicología sin (ψυχη) psique (Höffding) contra ellos otros psicólogos reconocieron una distinción esencial entre los hechos psíquicos (hechos de la conciencia) y los hechos físicos o fisiológicos: así Brentano, Külpe, Lindworsky, Dilthey, Stumpf y otros.

En nuestros días en el estudio de los hechos psíquicos se tienen muchas otras escuelas, que se distinguen por los varios métodos que siguen en sus investigaciones. Generalmente hablando, los estudios psicológicos modernos se distinguen por una triple vía:

1) Algunos, bajo el influjo del materialismo, reducen los hechos psíquicos a hechos físicos o fisiológicos, negando toda realidad además de la material.

2) Otros se imponen límites a sí mismos y consideran los hechos psíquicos en sí sin ningún juicio sobre el alma espiritual.

3) Otros admiten el alma espiritual y consideran los hechos psíquicos con o sin atención al alma.

III. NOCIÓN DE PSICOLOGÍA.

De la Introducción se deduce que hay una doble Psicología, a saber:

1) Psicología Filosófica (racional, especulativa, metafísica) y

2) Psicología Experimental.

La Psicología Filosófica se puede definir: ciencia racional del hombre por las causas supremas.

En cuanto es "ciencia racional… por supremas causas" la Psicología es una ciencia Filosófica y conviene con las otras partes de la Filosofía; en cuanto es "del hombre" se distingue como parte especial de la Filosofía.

La Psicología Experimental puede definirse: ciencia racional del hombre por las causas próximas.

Para distinguir la naturaleza de la Psicología Filosófica es oportuno considerar su objeto:

1) El objeto material es el hombre; de donde la Psicología Filosófica es bien llamada Antropología (ανθροποζ λογοζ);

2) El objeto formal "*quod*" son las "causas supremas", o sea los principios supremos que explican la naturaleza y la actividad del hombre;

3) El objeto formal "*quo*" es "el hombre considerado por la razón", no en cuanto es ente como tal, sino en cuanto es un ente móvil y sensible, a saber, como existente en la naturaleza.

Del análisis de los tres objetos se deducen las diferencias de la Psicología Filosófica de otras ciencias:

1) Por el objeto material la Psicología Filosófica se distingue de otras partes de la Filosofía y de las ciencias que no consideran al hombre; la Cosmología, pues, trata del mundo infrahumano, la Teología racional de Dios, etc.

2) Por el objeto formal "*quod*" la Psicología Filosófica se distingue de la Psicología Experimental, que considera solo las causas próximas en la explicación del hombre; la Psicología Experimental considera solo los hechos

psíquicos en sus relaciones y en las leyes que regulan dichas relaciones; por donde es la ciencia que describe, mide y explica próximamente la actividad del hombre, o sea, los fenómenos psíquicos (ciencia de la conducta del hombre, fenomenología de la vida psíquica); la Psicología Filosófica considera los hechos psíquicos en sus causas últimas, o sea, las explica por los últimos principios determinando la esencia del hombre, su origen y su fin. Hay, pues, una proporción: las ciencias matemático – físico - biológicas son a la Cosmología como la Psicología Experimental es a la Psicología Filosófica.

La colección, clasificación y determinación de las leyes acerca de los fenómenos psíquicos pertenece a la Psicología Experimental; la ultima explicación de la actividad y naturaleza del hombre pertenece a la psicología Filosófica, la cual en el decurso del tratado la llamaremos simplemente Psicología.

3) Por el objeto formal "*quo*" la Psicología se distingue de la Teología sacra, la cual considera al hombre según la luz de la revelación, y de la Metafísica, la cual considera al ente en cuanto ente y por consiguiente al mundo y al hombre y a todo lo demás como ente. Sin embargo la Psicología está más cercana a la Metafísica que la Cosmología; el hombre pues, como se probará, tiene alma espiritual, o sea, inmaterial; y como la Metafísica considere al ente en cuanto ente, a saber, algo inmaterial, conviene con la Psicología, la cual considera al alma inmaterial. Por tanto, la Psicología es la ciencia filosófica que medía entre la Cosmología y la Metafísica: en cuanto se considera al alma espiritual, la Psicología se acerca a la Metafísica; en cuanto se considera al hombre en su totalidad de alma y cuerpo, la Psicología es parte de la filosofía natural y se acerca a la Cosmología.

IV. **MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA.**

Para construir la recta Psicología es de gran importancia el método para la Psicología Experimental y Filosófica.

Ante todo es preciso que sean considerados los hechos, o sea, los fenómenos psíquicos. Estos hechos pueden considerarse de dos modos, que son:

1) Observaciones reflexivas de los mismos, o sea de los propios actos, lo cual suele llamarse "introspección" (*introspicere* = ver hacia dentro); pero esto es difícil y por consiguiente se requiere también

2) Observación de los otros, o sea, la observación del modo como otros reaccionan en cierto hecho.

Entre los psicólogos experimentales algunos exaltaron en extremo la introspección (Brentano, Külpe, Lindworsky, Dilthey, Stumpf…, a saber, en Alemania); otros exaltaban con exceso la observación de los otros, o sea, la

consideración de su reacción hacia ciertos hechos o estímulos externos (comportamiento); así en América del Norte, donde este método fue llamado Behaviorismo (de behaviour = comportamiento).

Hoy muchos psicólogos experimentales (Michotte, Gemelli, Thomdike y otros) dicen que uno y otro método es necesario, y ciertamente así es.

Después de la observación de los hechos el psicólogo mental busca sus relaciones y determina leyes, las cuales sin embargo no siempre son rígidas como las leyes físicas y fisiológicas ya que el hombre es un agente libre.

El psicólogo-filósofo de la observación de los hechos, por medio de principios metafísicos (causalidad y finalidad), se eleva hacia las causas supremas acerca de la actividad y la naturaleza del hombre.

El psicólogo-filósofo puede también construir la Psicología de lo ordinario, o sea por la común observación, como lo hicieron las antiguos y los medievales; pero hoy, para que la síntesis filosófica sea más segura y estable, es necesario que se considere aquello que es enseñado por el psicólogo experimental, como obra el cosmólogo, que atiende hacia aquello que es enseñado por las ciencias empírico-matemáticas.

En una y otra Psicología se requiere la experiencia hechos y del raciocinio; sin embargo en la Psicología Experimental prevalece la experiencia, en la Psicología Filosófica prevalece el raciocinio.

V. DIVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA

La Psicología se divide principalmente en Psicología experimental y Psicología Filosófica.

La Psicología Experimental en muchas partes hoy se divide:

1) Psicología Individual y Psicología Social: la primera considera los fenómenos psíquicos del hombre, la segunda considera los fenómenos de la sociedad (el padre de la Psicología Social es G.Wundt).

2) Psicología General y Psicología Especial; la primera considera los fenómenos del hombre en general, la segunda considera los fenómenos especiales de las personas o la actividad especial; puede ser:

    a) Psicología de las varias edades: del infante, del adolescente, del adulto, del anciano etc.

    b) Psicología del sexo Psicología de los tipos (caracterología), Psicología del hombre primitivo, Psicología del operador industrial, Psicología del soldado, etc.; en un solo nombre se dice Psicología Diferencial.

c) Psicología de cualquier actividad del hombre: del arte, de la religión, etc.

d) Psicopatología, que considera el estado y los actos anormales del hombre; esta disciplina hoy mucho se cultiva y se une con el estudio de las enfermedades del sistema nervioso (Neuropsicopatología).

3) Psicología Teórica y Psicología Práctica; la primera comprende las partes predichas, la segunda aplica sus leyes a la práctica; así la Psicología Pedagógica aplica las leyes psicológicas al adolescente hacia la educación.

La Psicología Filosófica considera al hombre en general y en dos principales partes se divide:

1) Dinamilogía, o sea, de las potencias del hombre.

2) Antropología, o sea, de la naturaleza del hombre.

La dignidad y excelencia de la Psicología aparece clarísima por aquello que dijimos: el hombre es una creatura nobilísima, cuyo estudio sirve principalmente a toda la Filosofía (a la Lógica por el estudio del conocimiento, a la Ética por el estudio de la moralidad) y a la Teología ya racional ya revelada, principalmente a la Teología Moral.

SUMARIO

1. El problema psicológico es el problema sobre la explicación de la actividad y la naturaleza del hombre. La actividad del hombre es cognoscitiva, apetitiva y locomotiva; en la actividad cognoscitiva se distingue por el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectivo; igualmente en la actividad apetitiva se distingue el apetito sensitivo y el apetito intelectivo. La naturaleza del hombre comprende: la esencia (del alma y del compuesto por alma y cuerpo; el cuerpo como cuerpo se considera en Cosmología), origen (del alma y del compuesto) y el fin (inmortalidad del alma y mortalidad del compuesto). El problema psicológico es acerca de todo esto que dijimos, a saber, busca (inquiere) acerca de la actividad y la naturaleza del hombre:

2. En el decurso de los siglos la actividad y la naturaleza del hombre siempre han sido consideradas por filósofos de gran renombre.

   Después del materialismo de Demócrito, Platón exaltó en extremo al alma, de tal manera que el hombre sea tan solo alma que utiliza el cuerpo (Psicología ultra espiritualista); Aristóteles unió extremadamente el alma al cuerpo, de tal manera que no resuelve bien la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana.

San Agustín siguió más bien a Platón, pero S. Tomás se esforzó por hacer una síntesis entre las doctrinas de Aristóteles y de S. Agustín.

En la edad moderna las doctrinas sobre el hombre o siguen el Platonismo (Descartes, Malebranche, Leibniz) o consideran solo la actividad del hombre, sin hablar sobre la esencia, el origen y la inmortalidad del alma (doctrinas psicológicas empirísticas).
En el siglo pasado surgió la Psicofísica y la Psicofisiología que reducen los fenómenos psíquicos a los fenómenos físicos o fisiológicos, de tal manera que totalmente se olvidan o niegan el alma. No faltan sin embargo quienes investiguen bien los fenómenos psíquicos y admitan el alma espiritual y la inmortalidad.

3. La Psicología filosófica es la ciencia racional del hombre por las causas supremas; la Psicología experimental por las causas próximas.

   Por el objeto material (= hombre) la Psicología Filosófica se distingue de las otras partes de la Filosofía; por el objeto formal "*quod*" (causas supremas) se distingue de la Psicología Experimental; por el objeto formal "*quo*" (= el hombre considerado por la razón como ser existente en la naturaleza, o sea, móvil y sensible) la Psicología se distingue de la Teología y de la Metafísica.

4. El Método de la Psicología es la experiencia (= observación e introspección) y el raciocinio; sin embargo, en la Psicología experimental prevalece la experiencia, mientras que en la Psicología filosófica prevalece el raciocinio.

5. Se dan varias divisiones en la Psicología Experimental, ya que considera más bien los fenómenos que pueden variar según la edad, el sexo, la salud, la actividad, etc. La Psicología Filosófica se divide en Dinamilogía y Antropología estrictamente dicha

PARTE PRIMERA

DINAMILOGÍA

(De las potencias del hombre)

El hombre suele definirse: Animal racional. En cuanto es animal, el hombre siente, vive y es cuerpo; por donde se dice cuerpo viviente sensitivo. En cuanto es cuerpo y viviente, el hombre conviene con los cuerpos y las plantas, y por consiguiente vale para el todo lo que se dijo en Cosmología sobre los cuerpos y las plantas; en cuanto es sensitivo el hombre de algún modo ya fue considerado en Cosmología; sin embargo, por la especial naturaleza de la vida sensitiva en el hombre, se hace un especial tratado en Psicología.

El hombre pues, como animal racional,

1) Siente,

2) Entiende,

3) Apetece.

De donde, tres capítulos:

Capítulo I. De los sentidos del hombre.

Capítulo II. Del intelecto del hombre.

Capítulo III. Del apetito del hombre.

CAPÍTULO I

DE LOS SENTIDOS DEL HOMBRE.

Se llaman sentidos a las facultades orgánicas que perciben lo corpóreo en singular como tal.

Análisis de la definición:

1) Facultades, o sea potencias; la facultad es el principio próximo de la operación. La acción de ver (visión, operación visiva) es por el hombre, a saber, el hombre es el que ve; pero el hombre ve mediante la vista; por donde la visión es remota por el hombre y es próxima por la facultad visiva, o sea, de la vista; el hombre, o sujeto agente, es el principio remoto de la operación, facultad es el principio próximo de la misma operación.

2) Orgánicas, es decir, que tienen órganos materiales, que se llaman sentidos; así, por ejemplo, el ojo es el órgano (οργανον, órganon = instrumento) de la vista, el oído es el órgano de la audición, la lengua es el órgano del gusto, etc.

   Ha de entenderse bien: no es el órgano el que siente, sino la facultad por el órgano: no es el ojo el que ve, sino la vista por el órgano, etc.; aún más el hombre es el que ve por la facultad de la vista, cuya operación se hace por el órgano.

3) Que perciben, para indicar que los sentidos son facultades cognoscitivas, que se distinguen del apetito.

4) El cuerpo en singular, para indicar que el objeto de los sentidos son las propiedades de las cosas singulares y materiales; si alguna cosa es singular, pero no material (por ejemplo el ángel), la misma no es objeto de los sentidos.

5) Como tal, para indicar que el cuerpo en singular puede también conocerse por el intelecto, pero el intelecto lo conoce directamente en su universalidad: por ejemplo, esta piedra se conoce directamente por el intelecto sólo como piedra; más el sentido conoce al cuerpo en singular como singular. Y la razón es la facultad que obra por el órgano material no puede conocer sino lo que existe y es material; mas lo que es material es también singular.

La consideración de los sentidos pertenece a la Biología y a la Psicología.

La Biología considera a los órganos en dos disciplinas Anatomía y Fisiología:

La Anatomía considera la estructura de los órganos. Fundamentalmente el sistema nervioso, el cual consta de las siguientes partes:

1) Nervios.

2) Eje Cerebro-espinal, que comprende

   a) Cerebro
   b) Cerebelo
   c) Médula oblonga
   d) Médula espinal.

La Fisiología considera el modo de operar, o sea la función de los órganos. Para la operación de órganos se requieren la sangre, el reposo y el calor. Por falta de estos no puede ejercerse la vida sensitiva.

La Psicología considera la actividad y la naturaleza de las mismas facultades sensitivas. La Psicología Experimental considera los fenómenos sensitivos y sus relaciones; en el último siglo la consideración experimental de la vida sensitiva tuvo grandes progresos, los cuales sintéticamente los mencionaremos en el decurso del tratado. La Psicología Filosófica, utiliza (o aprovecha) los descubrimientos de la Psicología experimental, para dar la ultima explicación a la naturaleza del conocimiento sensitivo.

En el conocimiento sensitivo el hombre percibe las cosas externas, pero tiene también imágenes internas, recuerda, etc., suele por consiguiente distinguirse:

1) Los sentidos externos y

2) Los sentidos internos;

De donde dos artículos:

Art. I De los sentidos externos.

Art. II De los sentidos internos.

Art. I. DE LOS SENTIDOS EXTERNOS.

I. NOCIONES.

Se llaman sentidos externos aquellos sentidos que tienen órganos externos y perciben directamente las propiedades de las cosas materiales externas. Se requieren, pues, dos condiciones para tener sentidos externos:

1) Órgano externo.

2) Objeto externo.

El objeto externo se dice sensible; el acto del sentido se dice sensación o, como hoy comúnmente se dice, percepción.

Se admiten comúnmente cinco sentidos externos: vista, oído, gusto, olfato y tacto.

La vista tiene al ojo como órgano y los colores como objeto.

El sentido del oído, tiene al oído como órgano y los sonidos como objeto.

El gusto tiene la lengua como órgano y los sabores como objeto.

El olfato tiene las fosas nasales como órgano y los olores como objeto.

El tacto se toma en doble significación:

1) Significación estricta, el tacto es el sentido que percibe la presión de los cuerpos y tiene como órgano las terminaciones de los nervios en la piel;

2) Significación amplia el tacto se entiende como sentido complejo y que comprende varias sensaciones las cuales así se enumeran:

   a) Sentido del calor y del frío;

   b) Sentido del dolor;

   c) Sentido de los músculos o sea cinestético (αισθητοζ + κινετιχιχο = sensación del movimiento) por el cual se perciben el movimiento de los músculos y los esfuerzos;

   d) Sentido del equilibrio o sea de las sensaciones estáticas;

   e) Las sensaciones orgánicas: de hambre, de sed, de la respiración y de la circulación de la sangre.

El tacto es el sentido fundamental para la vida animal, pero el más noble de todos es la vista, a la que sigue el oído.

II. CUESTIONES

Las cuestiones que en Psicología filosófica se pueden hacer sobre la operación de los sentidos externos, son las siguientes:

1. ¿Cuál es el sujeto próximo de la sensación?

   Para entender esta cuestión se ha de notar: ciertamente el hombre es el que siente; pero se busca si el hombre siente por sola el alma o por solo el cuerpo o verdaderamente porque se compone de alma y cuerpo; por donde la cuestión se puede poner de este modo:

   ¿La sensación es acto solo del alma, o solo del cuerpo, o del compuesto de alma y cuerpo? o de otra manera:

   ¿La sensación es acto sólo de la facultad o sólo del órgano o del compuesto de uno y otro? (cuestión sobre el sujeto de la sensación).

2. Supuesto que el sujeto próximo de la sensación sea el compuesto de la facultad y el órgano, ¿cuál es la sede o cual es el órgano de la sensación externa: el cerebro o el órgano periférico de cada uno de los sentidos, o uno y otro? (cuestión de la sede de la sensación).

3. ¿Cuál es el proceso de la sensación externa? (cuestión sobre el proceso de la sensación).

A la primera cuestión (sobre el sujeto de la sensación) se dan tres sentencias:

1) Los Materialistas (Demócrito, Cabanis, Haeckel) sostienen que la sensación es el acto sólo del cerebro, es decir, el hecho es meramente físico o fisiológico, para lo cual es suficiente el sistema nervioso

2) Los ultra espiritualistas (Platón, de algún modo S. Agustín, Descartes y otros) sostienen que la sensación es el acto sólo del alma, o sea, sólo de la facultad.

3) Aristóteles, S. Tomás y todos los escolásticos sostienen que la sensación es el acto unitario del compuesto de la facultad y el órgano.

A la segunda cuestión (sobre la sede la sensación) de este modo responden los filósofos y los psicólogos:

1) Descartes, todos los cartesianos, casi todos los fisiólogos modernos y ciertos escolásticos (Fröbes), sostienen que la sensación se da solo en el cerebro. Los mismos no convienen en asignar las razones para su propia tesis: los cartesianos argüían con su propia tesis según la cual el alma esta sola en el cerebro, y además por esto que aquel que tiene la mano

amputada siente sin embargo el dolor en la mano que no tiene; los fisiólogos, a los cuales siguen ciertos escolásticos, argüían por esto que ninguna sensación se da sin la comunicación del órgano periférico con el cerebro, mientras sólo el cerebro es suficiente para que haya sensación.

Según esta doctrina el órgano periférico es el aparato receptivo de la impresión producida por el objeto; los nervios que unen al órgano periférico con el cerebro son los aparatos conductivos; el cerebro es el aparato elicitivo, o sea, productivo de la verdadera sensación.
Sin embargo, puede alguno preguntar: ¿Por qué consideran los hombres que se dan las sensaciones en el órgano periférico? Los defensores de esta doctrina responden: las sensaciones se producen en el cerebro, pero se localizan o se ponen en el órgano periférico, el cual recibe la excitación de lo externo.

Si se pregunta por los mismos, de qué manera se hace esta localización, se responde doblemente:

a) Los nativistas (que defienden el nativismo) dicen, que la localización en e órgano periférico se hace por la misma naturaleza del hombre, es decir, es algo de nacimiento: aunque la sensación se hace en el cerebro, sin embargo, la tendencia propia nativa del hombre la pone (localización) en el órgano periférico.

b) Los empiristas (que defienden el empirismo) dicen que la localización se hace por la experiencia adquirida, en cuanto alguna sensación se asocia con la representación de aquella parte del cuerpo que es excitada por el objeto; así, por ejemplo, las sensaciones del tacto (táctil) se hacen en el cerebro, pero, porque se asocia la representación de la mano excitada, nosotros consideramos que la sensación se hace en la mano, es decir, nosotros la localizamos en la mano.

2) Casi todos los escolásticos modernos sostienen que las sensaciones externas se producen en el órgano periférico con la cooperación necesaria del cerebro. Esta cooperación se requiere de tal manera que la sensación se dé cómo operación consciente que conoce algún objeto, de donde la sensación se produce en el órgano periférico, el cual, sin embargo, se une por los nervios al cerebro.

Por esta doctrina, se concilian las doctrinas de aquellos que dicen que la sensación se da en el cerebro y la doctrina de los antiguos escolásticos que dicen que la misma se da sólo en el órgano periférico.

Para la tercera cuestión (sobre el proceso de la sensación) la respuesta común de casi todos los escolásticos es esta:

La sensación se hace por una especie impresa por el objeto externo en los sentidos. Lo cual se explica analíticamente así:

1) El objeto externo obra en los sentidos, los que por tanto padecen; a sea reciben la acción del objeto; por tanto en un primer estado el sentido es pasivo, porque necesita ser determinado por el objeto.

2) Pasión del sentido [2] (modificación o cambio en el mismo) producido por el

[2]Pasión o el paso. (N. del T.).

objeto, en dos partes puede considerarse:

a) Por parte. del órgano se tiene la impresión material, a sea, fisiológica como la imagen en la retina del ojo, el calor en la epidermis, etc.;

b) Por parte de la facultad se da la representación o similitud del objeto por la cual el objeto se hace presente a los sentidos; por esta similitud el sentido tiende hacia el objeto (remite hacia el objeto), el cual por consiguiente se recibe en el sentido no en su entidad física o natural, sino en su similitud, la cual se imprime en el sentido. Esta similitud es la especie impresa, la cual por consiguiente puede definirse: la similitud intencional del objeto producida en el sentido.

Se dice “intencional”, porque por la misma el sentido tiende hacia el objeto. La especie impresa es pues la misma presencia no física y espacial, sino psíquica del objeto.

3) Por la especie impresa el sentido se determina, se activa y se específica en su reacción vital, es decir, consecuentemente por la pasión tenida por la pasión tenida por el objeto, el sentido reacciona sintiendo, sea, percibiendo el objeto; esta reacción, que no es meramente corpórea, o sea mecánica, sino vital, es la misma sensación, ya que el objeto se hace presente por uno modo consciente.

Para establecer nuestra doctrina psicológica sobre la sensación sea la:

TESIS I.

1. La sensación es la operación propia del compuesto de alma y cuerpo (= facultad y órgano);

2. Se produce en el órgano periférico con la cooperación del cerebro,

3. A través de la especie impresa por el objeto en el sentido.

PRUEBA DE LA TESIS.

La primera y tercera partes son sostenidas como doctrina cierta y común entre los escolásticos; La segunda parte se sostiene como más probable.

Parte I

(La sensación es la operación propia del compuesto de alma y cuerpo)

La operación al mismo tiempo psíquicamente una y fisiológicamente extensa debe estar en el sujeto psíquicamente uno y fisiológicamente extenso. Es así que, la sensación es una operación psíquicamente una y fisiológicamente extensa. Luego debe estar en el sujeto psíquicamente uno y fisiológicamente extenso, es decir, en el compuesto de alma y cuerpo.

Prueba de la Mayor.

La operación es la manifestación y casi la continuación del operante, de tal manera que correctamente se diga: del ser se sigue el operar, es decir, como es la naturaleza del sujeto, así es la naturaleza de la operación. La operación, pues, que tenga psíquicamente unidad y fisiológicamente extensión, debe estar en el sujeto psíquicamente uno y fisiológicamente extenso.

Prueba de la Menor.

La sensación es la operación:

a) Psíquicamente una, porque siempre se da de un modo unitario en el sujeto: yo tengo dolor en la cabeza, en los pies; yo soy abrasado por el fuego en la mano; yo veo, yo oigo, etc.;

b) Fisiológicamente extensa, que consta de varias localizaciones en el cuerpo (en la parte derecha o izquierda, mayor o menor), de la dependencia del sistema nervioso, por la circulación de la sangre, la respiración y la secreción de las glándulas.

Luego, se pone válidamente la conclusión:

El alma, pues, es concausa de la unidad psíquica, el cuerpo es concausa de la psíquica, el cuerpo es concausa de la extensión fisiológica. La sensación es una operación vital, es decir, inmanente, y esto se da por el alma; pero es también una operación orgánica, es decir, que se produce por el órgano y no sin el órgano; el órgano se requiere no como condición prerrequisita para que el sentido después obre, sino como íntima concausa con el sentido para poner la sensación: la sensación es la acción indivisa del sentido y del órgano

Por esto se infiere que: el sentido depende intrínsecamente del órgano, no solo extrínsecamente. Explico: la dependencia de la facultad por el órgano es intrínseca cuando el órgano es concausa en la operación; es extrínseca cuando el

órgano es solo condición prerrequisita para que la facultad obre. La dependencia del sentido por el órgano es intrínseca, como se infiere por el argumento enunciado y por aquello que diremos en el tratado sobre la espiritualidad del alma; de donde la sensación es una operación intrínsecamente orgánica, y consecuentemente los sentidos son potencias o facultades orgánicas [3].

[3] Permanece pues, probada la definición dada desde el principio de este capítulo: los sentidos son facultades orgánicas…

Ha de ser rechazado, pues, el fisiologismo materialista y el ultra espiritualismo; el primero no vale para explicar los fenómeno vitales, *a fortiori* no puede salvar (o explicar) la actividad de la sensación, que es superior a la nutrición y a la reproducción; el segundo labora con defecto en la observación de los hechos, o sea, con excesivo apriorismo, en cuanto ninguna razón tiene sobre el carácter material de la vida sensitiva.

Parte II

(La sensación se produce en el órgano periférico con la cooperación del cerebro)

Arg. I.

La sensación se produce donde es percibida conciencia. Es así que es percibida por la conciencia en el órgano periférico. Luego se produce en el órgano periférico.

La Menor consta por la sensación del gusto, el olfato y el tacto: pues sentimos los sabores en la lengua, los olores en la nariz, el calor en la mano derecha o izquierda; lo mismo analógicamente puede decirse de los otros sentidos.

Arg. II.

La sensación se produce donde está presente el órgano especialmente apto para aquella. Es así que el órgano especialmente apto es el órgano periférico. Luego la sensación se hace en el órgano periférico.

Arg. III.

(Contra Descartes, los nativistas y empiristas). Es falsa la doctrina cartesiana sobre la sede del alma en alguna parte del cuerpo, porque, como probaremos, el alma esta en todo el cuerpo.

Es insuficiente el nativismo porque se ve imposible que la naturaleza nos engañe perpetua y necesariamente, cuando nosotros consideramos recibir la sensación en el órgano periférico.

Es insuficiente el empirismo, porque, por ejemplo, también en el ciego de nacimiento es distinguido el dolor en la mano derecha o izquierda; de donde la localización se hace sin la asociación de las sensaciones.

Se requiere sin embargo la cooperación del cerebro, porque, si falta la comunicación del órgano periférico con el cerebro, ninguna sensación se produce como operación consciente. La necesidad de esta comunicación no ha de ser urgida en extremo, de tal manera que se diga que la sensación se produce en el cerebro; porque, así como sin el cerebro no hay sensación como operación consciente, así, tampoco hay sensación sin el órgano periférico.

Cuando la acción del cerebro es prevaleciente, como se da en las alucinaciones, las cuales consisten en que alguno piense que sus propias imaginaciones son percepciones de las cosas existentes y externas; por este modo se explica el hecho del hombre que tiene la mano amputada: el nervio paciente en la extremidad del brazo excita en el cerebro la imagen visual de la mano, la cual se piensa que es objetiva, (que existe). Pero además el hecho anormal (como el del hombre que siente dolor en la mano amputada) no es suficiente para la explicación de los hechos ordinarios en el hombre sano.

Parte III.

(La sensación se produce a través de la especie impresa por el objeto en el sentido)

Para que haya sensación, el objeto debe unirse al sentido para que el mismo la determine. Es así que el objeto no puede unirse según su entidad física. Luego debe unirse por la representación la cual es la especie impresa.

Por esta especie el objeto además del ser físico que tiene en la naturaleza, adquiere un nuevo ser que se dice intencional, porque es el ser por el cual el sujeto cognoscente tiende hacia el objeto en su entidad física. La especie, pues, no es lo que se percibe, sino aquello por lo cual el sujeto tiende hacia el objeto a percibir.

ESCOLIO I

SOBRE LA CUALIDAD DE LAS SENSACIONES.

La cualidad de las sensaciones es la diversa naturaleza de las sensaciones. La cualidad puede ser genérica y específica:

1) La cualidad genérica se tiene por la diversidad de los sentidos: para cada uno de los sentidos se tiene una propia y distinta sensación.

2) La cualidad específica se da por la distinción del objeto: así la según la cualidad genérica se distingue del oído; la visión de lo rojo según la cualidad específica se distingue de la visión de lo blanco.

La cualidad genérica es subjetiva, o sea, es por parte del sujeto (= facultad sensitiva), la cualidad específica es objetiva, o sea, es por parte del objeto.

ESCOLIO II

DE LA CANTIDAD DE LAS SENSACIONES.

La cantidad de las sensaciones es la mayor o menor intensidad de sensación según la mayor o menor excitación o irritación producida por el objeto externo (estímulo).

La excitación se contiene entre dos límites:

1) El límite de excitación es el grado ínfimo bajo el cual no se da más amplia sensación, porque entonces el sujeto no advierte el objeto;

2) La cumbre (o punto culminante) de excitación es el grado más allá del cual no se da la sensación. Así, el oído no percibe sonidos abajo de 12 vibraciones ni sobre 37,000 vibraciones en una parte pequeña de tiempo (minuto, segundo).

Existe, pues, cierta proporción entre el objeto y el sentido, pero el límite de excitación varía según los diversos sentidos y las diferentes circunstancias en las cuales el sujeto se encuentra: los que tienen temperamento nervioso o están solos (aislados) son más excitables; así se da la hiperestesia y la anestesia.

Entre los Límites predichos se da un límite diferencial, es decir, un grado mayor de excitación para tener mayor intensidad de sensación: si a un cantor se agrega otro, la diferencia se siente; pero si uno se agrega a veinte cantores, la diferencia no se siente.

Se pregunta pues: ¿De qué modo debe crecer la excitación en el estímulo para que crezca la intensidad de la sensación? Weber responde poniendo esta ley: la proporción entre la magnitud del estímulo y la diferencia sumada (o añadida), para que se dé la sensación más intensa, es constante. Cuando escucho el canto de cinco cantores es suficiente un nuevo cantor para que sea más intensa la sensación; pero si escucho diez cantores (el doble de cinco), se requieren dos cantores (doble de uno) para que sea diferente, o más intensa la sensación.

Esta ley weberiana se admite sólo como aproximativa, porque en la sensación, además del objeto han de ser consideradas las condiciones del sujeto.

Fechner quiso perfeccionar la ley de Weber de este modo: La intensidad de la sensación es igual al logaritmo de la excitación (i = Log e), es decir, la sensación crece en intensidad (i) según la progresión aritmética (1, 2, 3, 4, 5,...), si la excitación (e) crece según la progresión geométrica (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64,...) según este esquema:

La intensidad de la sensación: 2, 3, 4, 5, 6,...

La excitación del estimulo: 2, 4, 8, 16, 32,...
Para poner esta ley, Fechner fundó la Psicofísica, es decir, la ciencia por la cual se determinan las relaciones de los hechos psíquicos (sensaciones); sin embargo su ley no es admitida por todos, porque no se prueba por los hechos y es inclinada al materialismo. La medida de los actos psíquicos es muy difícil, más aún, casi imposible; se puede, sin embargo, medir la redundancia de los actos psíquicos en el organismo, por ejemplo en la circulación de la sangre, en la respiración, en la contracción de los músculos, etc. Por lo demás, los limites en la sensación son necesarios, porque de otro modo padecería demasiado el sujeto cognoscente por el objeto externo.

ESCOLIO III.

DE LA TONALIDAD DE LA SENSACIÓN.

La tonalidad de la sensación que se tiene en la sensación grata o no grata que se tiene en la sensación; esta tonalidad en parte es por el objeto y en parte por el sujeto según la índole y las condiciones del mismo sujeto; así, la visión del sol es grata en la aurora y en el ocaso, pero no al medía día; grata para los ojos sanos, no para los enfermos, etc.

ART. II.

DE LOS SENTIDOS INTERNOS

I. NOCIONES.

Se llaman sentidos internos a aquellos sentidos de los cuales el órgano es interno y el objeto es la “sensación externa con su objeto”.

Los sentidos internos están constituidos por un doble carácter:

1) El órgano no aparece al exterior; hoy comúnmente se admite que el encéfalo es el órgano de los sentidos internos.

2) El objeto no es directamente la propiedad de las cosas materiales externas, sino la misma sensación externa con su objeto; y así indirectamente el objeto de la sensación externa es también el objeto de la sensación interna. Los sentidos internos se llaman también sentidos reproductivos, porque reproducen lo que perciben los sentidos internos; otros los llaman sentidos centrales, mientras a los sentidos externos los llaman sentidos periféricos.

Se enumeran comúnmente cuatro sentidos internos:

A. Conciencia sensible,

B. Imaginación,
C. Memoria sensitiva y

D. Estimativa.

A. La conciencia sensible es el sentido interno que advierte las sensaciones externas y unifica sus objetos. Se dice también sentido íntimo porque él mismo el sujeto siente las propias afecciones; también se llama sentido común (por Aristóteles, χοινη αισθησιζ , *sensus communis*), porque pone la síntesis entre los objetos de los sentidos externos.

   La función de este sentido es doble:

   a) Advierte las sensaciones externas;

   b) Unifica sus objetos.

   El órgano es el encéfalo, pero desconocemos en cuál de sus partes tenga su propia sede.

B. La imaginación (φαντασια = aparecer), es el sentido interno que reproduce las percepciones de las cosas ausentes.

   La reproducción o percepción reproducida se dice idea o imagen; la imagen, ordinariamente hablando, en los sanos, es menos vívida y estable que la percepción.

   La imaginación es esencialmente reproductiva, pero puede también a su modo combinar y dividir las imágenes, produciendo nuevas imaginaciones; por eso la imaginación es también productiva y tiene gran influjo en las otras facultades del hombre.

   La imagen es también la representación de la cosa percibida; mas no se imprime por el objeto, pero se expresa por el sentido según la especie impresa por el objeto en el sentido interno; puede pues llamarse especie

expresa, porque es la representación de la cosa sensible producida (=expresa) por la imaginación.

Se ha de notar, sin embargo: la imagen es la representación de la cosa (o hecho, o propiedad) singular y sensible; y sirve mucho a los poetas o generalmente a las producciones de arte, como para todos aquellos que producen una obra nueva: optima sierva es la imaginación, pero pésima señora; de la imaginación, pues, se originan las alucinaciones por varias causas; y así es utilísima, pero peligrosa.

El órgano de la imaginación es el cerebro, probablemente la substancia gris; nada más allá sabemos.

C. La memoria sensitiva es el sentido que percibe las percepciones pasadas como pasadas y sus objetos como percibidos en el pasado.

La función de la memoria sensitiva es reconocer el pasado como tal; el objeto es el pretérito en singular y precedente a la percepción por la cual fue percibido. El órgano es el cerebro. Desde Aristóteles hasta los escolásticos modernos la memoria sensitiva es distinta a la reminiscencia, la cual se entiende como recordación dependiente de la voluntad; sin embargo hoy no se atiende mucho a esta distinción.

D. La estimativa es el sentido interno por el cual la cosa sensible se toma como útil o nociva, la estimativa es semejante o cercana al instinto, ya que la estimación se da por una tendencia innata, inmutable y limitada (=instinto).

Se ha de notar, sin embargo: la estimativa no es una facultad que conoce el fin como fin y que juzga la cosa según el fin; en todo caso, obra por un fin, que es bueno a algún animal, pero no se propone un fin y no juzga por el fin; obra más bien por la asociación de las imágenes, en cuanto a alguna sensación grata o ingrata se agrega el impulso para la acción.

Santo Tomás, después de los árabes Avicena y Averroes, llamo a la estimativa del hombre cogitativa, la cual es la facultad sensitiva más cercana al intelecto: pues toma (aprehende) las cosas singulares, pero, comparándolas, obtiene de algún modo los conocimiento universal; y así dice Santo Tomás "en los confines de las partes sensitiva e intelectiva, es donde la parte sensitiva toca la intelectiva"; puede llamarse "razón particular" o "intelecto particular", pero solo analógicamente.

II. **CUESTIONES**

Las cuestiones sobre los sentidos internos son:

1. ¿Se dan en el hombre (y en el animal) los sentidos internos predichos?

2. ¿Los sentidos internos, son facultades realmente distintas entre sí y de otras facultades cognoscitivas del hombre?

En cuanto a la primera cuestión todos los escolásticos fácilmente admiten que hay en el hombre y en el animal operaciones propias de los sentidos internos.

En cuanto a la segunda cuestión no todos los escolásticos convienen; con algunos de ellos y contra Suárez defendemos la doctrina más probable que sostiene que los sentidos internos son facultades distintas entre sí y de las otras facultades cognoscitivas del hombre.

Por tanto, sea la:

TESIS II

1. Se dan en el hombre cuatro sentidos internos como facultades distintas entre sí.

2. Y de las otras facultades cognoscitivas del hombre.

PRUEBA DE LA TESIS.

Parte I

(Los sentidos internos son facultades realmente distintas entre sí)

Las facultades se distinguen según su diversa operación y diverso objeto [4]. Es así que cada uno de los sentidos internos tiene operación realmente diferente y objeto realmente distinto de los otros. Luego cada uno de los sentidos internos se distingue realmente de los otros.

La Menor consta por aquello que dijimos en las nociones:

1) El objeto de la conciencia sensible son las sensaciones y las cosas sentidas como percibidas y unificadas en su presencia;

2) El objeto de la imaginación es la reproducción de la sensación y de las cosas percibidas ausentes;

3) El objeto de la memoria sensitiva es la sensación y lo sentido, pasados como tales;

4) El objeto de la estimativa es la sensación y lo sentido como útil a nocivo.

El objeto, pues, es realmente distinto, es decir, no la cosa como es en sí, sino el aspecto desde el cual se toma por el sentido interno; y este aspecto es el objeto del sentido, o , como se dice, el objeto formal. (El objeto material son las cosas mismas).

[4] Muy célebre es la frase de la especificación de las facultades: Las facultades se especifican por sus actos, es decir, donde se tiene un acto distinto de otro, allí se tiene una facultad distinta de otra. Los actos se especifican por sus objetos, es decir, la naturaleza del acto se determina por la naturaleza del objeto sobre el cual se realiza el acto; por ejemplo la facultad de confesar se específica por su acto, el acto se específica por el objeto (que es la confesión de los pecados).

Parte II.

(Los sentidos internos se distinguen realmente de las otras facultades cognoscitivas del hombre).

I. Se distinguen de los sentidos externos; en efecto los sentidos externos:

   1) No advierten las sensaciones propias ni las unifican; si las advirtieran, tendrían reflexión, la cual en la facultad orgánica, o sea existente en el órgano material, es imposible;

   2) No conservan las imágenes ni producen nuevas;

   3) No recuerdan y

   4) No estiman las cualidades útiles y nocivas.

II. Se distinguen del intelecto, porque:

   1) El objeto del intelecto es universal y también suprasensible, mientras el objeto de los sentidos es singular material;

   2) Consecuentemente, mientras los sentidos internos se dan también en los animales, el intelecto se da sólo en el hombre.

ESCOLIO I

De la existencia de las sensaciones inconscientes

Esta presente la controversia entre los filósofos acerca de si se tiene sensaciones inconscientes o sensaciones de las cuales el sujeto no tiene conciencia.

Lo niegan los cartesianos y muchos filósofos modernos, Leibniz y otros lo afirman. Lo más probable, según nuestra sentencia, es que no se dan sensaciones verdaderamente inconcientes, porque la sensación como sea una acción cognoscitiva, implica que el sujeto advierta el conocimiento propio. Los hechos, presentados por los defensores de las sensaciones inconscientes, son bien

explicados por la disminución de la conciencia; en otras palabras: no se da verdadera inconsciencia, sino una menor o mínima conciencia, que puede decirse y se dice subconciencia[5]

[5] Mucho se dice en el decurso del estudio de la conciencia, subconciencia e inconciencia.

ESCOLIO II

De las asociaciones de las imágenes y sus leyes

La asociación es la recíproca evocación de las se hace por la imaginación y la memoria sensitiva.

Los psicólogos numeran muchas leyes de asociación, o sea las causas, o también el modo según las cuales se da la asociación; sin embargo, como ya sostenía Santo Tomás, pueden reducirse a tres:

1) De la contigüidad de las imágenes en el espacio, o en el tiempo, o en la percepción, por ejemplo la imagen de la iglesia de San Pedro en el Vaticano evoca la imagen de Roma (contigüidad en el espacio), la imagen de Napoleón evoca la imagen de la revolución francesa (contigüidad en el tiempo), la imagen de algún hombre evoca la imagen de otro conocido que se le parece (contigüidad de la percepción).

2) De semejanza por la cual alguna imagen evoca una imagen parecida o algún estado afectivo evoca la imagen correspondiente; la semejanza puede estar en el color, en la forma, en el sonido, en el nombre, en las circunstancias; por ejemplo: alguna sinfonía o alguna de sus partes evoca alguna sinfonía similar; el nombre de Gregorio evoca las imágenes de los hombres que tuvieron o que tienen este nombre; los estados de felicidad evocan imágenes alegres, mientras que los estados de tristeza evocan imágenes tristes. En la asociación por semejanza se fundan las metáforas o símiles que se encuentran en los poemas y en las obras de arte.

3) De oposición**,** por la cual cierta imagen evoca su imagen opuesta; por ejemplo: la imagen de Herodes evoca la imagen de Cristo, la imagen del tirano evoca la imagen del mártir, etc.

La asociación es un hecho fundamental en la vida psíquica; además en la psicología moderna, principalmente en la psicología experimental, se hicieran muchas investigaciones sobre las mismas.

Los hechos tienen esta doble explicación:

a) Psicológicamente se explican porque la vida psíquica tiende a la unidad (la totalidad o sea al sistema); por tanto, todas las percepciones e imágenes que pertenecen a algún todo o sistema, son evocadas recíprocamente: puesta una imagen, más o menos se sigue otra que se refiere a la misma en algún sistema.

b) Fisiológicamente se explican por la contigüidad cerebra en la cual se dan las imágenes.

Muchos psicólogos de los siglos XVIII y XIX no solo admitieron el hecho innegable de la asociación, sino que fueron más allá para explicar toda la vida psíquica par asociación; esta doctrina, que es también un método para investigar la vida psíquica, es llamada asociacionismo; sus principales estudiosos fueron en Inglaterra: Hume, Stuart-Mill, Bain, Spencer, etc.; en Francia, Taine; en América, principalmente W. James; los psicólogos experimentales del siglo pasado fueron generalmente asociacionistas.

Los asociacionistas hablan de "asociación de ideas", sin embargo "idea" para los mismos no se entiende como conocimiento universal (como se entiende en la doctrina platónica, o aristotélica, o escolástica, o cartesiana, etc.) sino como cualquier hecho cognoscitivo, principalmente la imagen; así lo concibieron Locke, Berkeley y generalmente los filósofos ingleses.

Toda la vida psíquica en el asociacionismo no es sino una asociación mecánica o automática de las ideas, así como en la doctrina de Demócrito el cuerpo es la asociación mecánica de los átomos; por eso al asociacionismo se le dice atomismo psíquico, en cuanto que por la multiplicidad meramente mecánica deduce la unidad de la vida psíquica.

Hoy, aunque muchas hechos se explican por asociación, el asociacionismo, como doctrina general de la vida psíquica, es rechazada por casi todos los psicólogos; la psicología moderna, más que por la multiplicidad psíquica, explica los fenómenos psíquicos por la unidad.

ESCOLIO III

Ciertas observaciones.

I. De la ley de la energía específica de los sentidos.

Las causas excitantes de los órganos (estímulos) pueden ser ya adecuados, ya inadecuados; los primeros ya fueron mencionados: la luz y el color para la visión, el sonido para el oído, etc.; las segundas son la causa de que se tenga el efecto como en la causa adecuada: así la electricidad y la consecuente conmoción que produce la sensación de la luz. De este fenómeno J. Müller estableció la ley (1826), que se dice: "ley de las energías específicas de los

sentidos", según la cual la cualidad de la sensación no depende del estimulo sino del mismo sentido, el que por tanto, puede excitarse por cualquier causa.

La ley Müller tiene parte de verdad, pero no ha de decirse que cualquier estimulo puede producirla sensación de la luz. El hecho se explica de dos modos: o la causa inadecuada produce la causa adecuada en el órgano (por ejemplo la electricidad que produce la luz) o se tiene una alucinación, es decir, a causa inadecuada excita en la imaginación la imagen que se considera objetiva.

II. De la percepción de la extensión y del movimiento.

Se tienen muchas investigaciones en la psicología moderna sobre la percepción de la extensión y del movimiento (del tiempo).

1) En cuanto a la percepción de la extensión (la Psicología experimental habla de la "percepción del espacio") esta presenta la discusión entre los nativistas y los empiristas: los primeros dicen que cualquier percepción de la extensión es por la naturaleza; los segundos, por el contrario, sostienen que las mismas se hacen por asociación de varias sensaciones e imágenes.

   Se debe hacer una fuerte distinción; si se trata de una superficie (suave), la percepción es de nacimiento, en cuanto que la vista o el tacto, sin la asociación de otros sentidos, pueden percibir la misma; si se trata de distancia o de profundidad, la percepción es compleja y necesita de asociación.

2) En cuanto a la percepción del movimiento (del tiempo) se ve cierto que además de los sentidos externos se requiere de la imaginación, memoria y conciencia, que reconozcan la unidad, en la sucesión de los fenómenos.

ESCOLIO IV

De la unidad o se de la totalidad de la percepción.

Como parece por lo dicho anteriormente, nuestro conocimiento sensitivo no es simple, sino complejo. La sensación pura del color, del sonido, del olor, del dolor, etc., de hecho nunca se da; más bien se percibe la cosa, que posee las propiedades conocidas por los sentidos externos. Por tanto a aquellos objetos, que sienten los sentidos externos, se adhieren otros que pertenecen a los sentidos internos y con frecuencia al mismo intelecto.

En otras palabras: nosotros no sentimos meras propiedades, sino, que percibimos las cosas revestidas de propiedades. Los psicólogos alemanes por este hecho distinguen entre la sensación (Empfindug) y la percepción (Wahrnehmung); la

distinción ya se dio en Kant, pero no tiene la misma significación; la percepción se considera como síntesis de las sensaciones (siempre con la cooperación del intelecto) que representan alguna cosa o, como dicen otros, que tiene alguna significación (significado).

Hoy se puede y se debe admitir la distinción, porque los procesos psíquicos gozan de máxima complejidad y unidad. Con todo debe advertirse que la síntesis no se hace después de las sensaciones parciales y de modo mecánico, como sostuvo el asociacionismo, sino de nacimiento: el sujeto percibe siempre de modo unitario y produce lo que se llama "síntesis sensoriales".

Para señalar la unidad y la totalidad de la percepción, contra los asociacionistas, trabajaron mucho algunos psicólogos alemanes, cuya teoría es llamada "teoría de la forma" (Gestalttheorie); según esta doctrina el sujeto percibe siempre alguna forma o significación unitaria, que depende de algún modo de las condiciones fisiológicas.

La percepción, como conocimiento sintético de esta cosa singular (este hombre, este caballo, esta rosa, etc.), puede atribuirse a la cogitativa, pero no cierra la capacidad cognoscitiva del hombre; de la unidad de la percepción se sigue la necesidad de preguntar la unidad conceptual o universal, que se tiene por el intelecto del conocimiento de este hombre; este último conocimiento (de la cosa singular) es propio de la cogitativa y por ella se alcanza el conocimiento del hombre, que es propio del intelecto.

De la síntesis del conocimiento sensitivo e intelectivo se tiene el conocimiento integral humano.

CAPÍTULO II

DEL INTELECTO DEL HOMBRE.

El intelecto, nominalmente, es la facultad que "lee por dentro", según otros "lee entre" las cosas; tanto en la primera como en la segunda explicación del nombre el intelecto se dice la facultad que penetra la esencia de las cosas y por tanto se forma conceptos o ideas (μορφη, ειδοζ , ουσια = forma, esencia). El concepto se distingue de la imagen, porque es la representación universal de las cosas.

La operación del intelecto es la intelección, por la cual se adquiere la idea; más la idea es lo mismo que concepto objetivo (objeto concebido), mientras la intelección es el concepto formal (acto de concebir = acto de pensar)

Para distinguir bien la naturaleza de la intelección y del intelecto han de resolverse las siguientes cuestiones:

1. ¿Existen en el hombre ideas universales, o sea, conceptos, objetivos universales? (sobre la existencia de las ideas universales).

2. ¿Cual es el objeto, que se conoce por el intelecto, de tal manera que el intelecto se distinga del sentido? (objeto del intelecto).

3. ¿De qué modo se une el objeto a conocer al intelecto? (De la unión del objeto con el intelecto).

4. ¿Cuál es la naturaleza del mismo acto de la intelección? (Del acto intelectivo).

Las cuatro predichas cuestiones se reducen a una sola cuestión, que se llama "cuestión del origen de las ideas" y ésta es la cuestión fundamental en Psicología; esta cuestión se dice también "problema ideogenético" (γενοζ = origen) o psicogenético; la psicología, pues, considera los procesos psíquicos o el modo por el cual se da el conocimiento; por eso en la Psicología se distingue de la Lógica, que considera el pensamiento (conocimiento) del intelecto en cuanto se regula hacia la consecución de la verdad; por donde la Psicología considera el conocimiento intelectual tal como es, la Lógica lo considera como debe ser, (*sicut debet esse*).

Así, cuatro serán los artículos:

Art. I. De la existencia de las ideas universales.

Art. II. Del objeto del intelecto.

Art. III. De la unión del objeto con el intelecto.

Art. IV. Del acto de la intelección.

ART. I

DE LA EXISTENCIA DE LAS IDEAS UNIVERSALES.

La primera cuestión sobre el origen de las ideas es el problema sobre su existencia; pues ninguna cuestión puede hacerse sobre el origen de las ideas, si primero no consta su existencia.

Luego se pregunta: ¿existen en el hombre ideas verdaderamente universales, y por tanto alguna facultad distinta del sentido?

El término “idea” significa esencia de alguna cosa, en cuanto esta presente el intelecto: por ejemplo la idea de hombre significa la esencia del hombre en cuanto está presente en el intelecto. Mas la esencia, como tal, no es singular sino universal: la representación de “este hombre” es la representación de la cosa singular, pero la representación de "de hombre" es la representación de la cosa universal o la esencia universal de la cosa singular; por esto se sigue que la idea es de sí universal y no necesita que se le agregue el adjetivo “universal”.

Sin embargo, en la historia de la Filosofía "la idea" no siempre tuvo la misma significación. En la Filosofía platónica y aristotélica, idea significa la representación universal, la cual no pueden obtener los sentidos; por tanto la facultad que obtiene las ideas, es decir, la mente, se distingue del sentido. Platón aún admite ideas ya como representación universal en el intelecto ya como entes existentes además del y sobre el mundo sensible.

San Agustín conserva la misma significación que Platón, pero pone las ideas existentes fuera del mundo sensible en el intelecto de Dios; Santo Tomás y todos los escolásticos sostienen lo mismo que San Agustín.

En la filosofía moderna, Descartes, Malebranche, Leibniz, Rosmini, Gioberti, entienden las ideas como representaciones universales, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Condillac… entienden las ideas como representaciones o como actos cognoscitivos en general, pero de hecho la idea en sus obras, es reducida a la imagen, al cual es un conocimiento del orden sensitivo; por esta última acepción la idea, que se entiende como representación en general, algunos, para que se distinguiera el conocimiento singular del conocimiento universal agregaron al término “idea” el término “universal” y hablan de “ideas universales”.

La existencia de las ideas universales es admitida, pues, por Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Rosmini, etc.; es negada por las doctrinas empirísticas (εμπειρια =experiencia sensible) y sensistas.

El empirismo es la doctrina de aquellos que sostienen que el conocimiento humano proviene de la experiencia sensible y a ella se restringen. Se dice también sensismo; mas el termino "sensismo" es más grave o más radical que el empirismo.
En la Filosofía griega el empirismo es defendida por la escuela sofistica (Protágoras) y principalmente por la atomística (Leucipo, Demócrito, Epicuro); en la doctrina atomística el conocimiento humano se explica de este modo: Las partículas mínimas de los cuerpos, que tienen su naturaleza, (ειδοζ = representación, especie), se separan de los cuerpos y tocan o influyen en los sentidos (sensismo crasamente materialístico).

En la Filosofía medieval casi nadie siguió las doctrinas empiristas.

En la Filosofía moderna enseñan el empirismo principalmente los filósofos ingleses y franceses: Hobbes, Locke, Hume, Condillac, todas los enciclopedistas (Diderot, D'Holbach, Lamettrie, etc.); pero principalmente, las que pusieran la cuestión sobre la naturaleza y el origen del conocimiento, son J. Locke y St. (Bonnot de) Condillac.

He aquí brevemente la doctrina lockiana. Locke divide las ideas en simples y compuestas las ideas simples son aquellas que no pueden explicarse o resolverse por otras ideas; se adquieren por la sensación, si pertenecen al mundo externo: idea del color, del sonido, del sabor, del movimiento, de la sólido, etc.; se adquieren por la reflexión, si pertenecen al mundo interno del sujeto: idea de dolor, de pasión, de gozo, etc.

Las ideas compuestas se dan por la operación del intelecto (νουζ ; *intellectu* = facultad cognoscitiva en general) sobre las ideas simples; se adquieren:

1) Por copulación o composición de las ideas simples, como la idea de substancia, que se obtiene por la composición o suma de las propiedades: la idea de rosa se obtiene componiendo la magnitud, el olor, la forma, etc.

2) Por comparación o asociación de las ideas simples como la idea de causalidad se obtiene comparando y asociando las ideas simples de dos fenómenos;

3) Por abstracción o separación de unas ideas simples de otra, como la idea de extensión se obtiene por la separación de las otras propiedades.

Como parece por lo dicho, Locke admite el intelecto, pero esta facultad nada nuevo conoce además de lo que conocen los sentidos; su función es reunir o

separar las ideas simples. La misma abstracción es la separación de unas propiedades de otra propiedad, siempre permaneciendo dentro del ámbito de la experiencia y de la singularidad.

Condillac es más bien sensista que empirista y con más rigor ataca el conocimiento supersensible. En su doctrina todas las operaciones del hombre son sensaciones; de donde la atención, la comparación, el juicio, la imaginación, la reflexión, el raciocinio no son sino una "sensación transformada" o varios estados o modos de una sensación. Es célebre el ejemplo dado por el mismo para explicar su propia doctrina, o sea, El hombre estatua, que recibe todos sus propios conocimientos pasivamente por la impresión de los objetos, en los sentidos.

El empirismo y el sensismo son llamados también asociacionismo, principalmente en el siglo XIX en cuanto explican toda la vida psíquica por la asociación de las sensaciones; el empirismo y el sensismo pertenecen más bien al siglo XVIII y XIX; muchos psicólogos del siglo pasado fueron asociacionistas y algunas veces también materialistas; lógicamente llegan a esto, ya que, si todas las operaciones cognoscitivas del hombre las reducen de la sensación y la sensación se atribuye a los órganos, fácilmente se concluye que todo se reduce a la materia y las funciones psíquicas se reducen a las fisiológicas (fisiologismo materialista).

De Francia, por el influjo de la doctrina de Condillac (que por largo tiempo fue Permand en Italia), el sensismo llegó a Italia: sensistas fueron M. Delfico, A. Genovesi y otros. Contra los cuales lucharon P. Gallupi, A. Rosmini y V. Gioberti.

El Positivismo de los siglos XIX y XX no es sino el sensismo renovado por el progreso de la cultura.

El empirismo (sensismo, asociacionismo, positivismo, fisiologismo, materialismo) niega pues la existencia de las ideas universales y por consiguiente la existencia de facultades esencialmente distintas de los sentidos.

Contra el mismo sea:

LA TESIS III.

1. Existen en el hombre ideas universales,

2. Y por consiguiente el intelecto como facultad esencialmente distinta de los sentidos.

Prueba de la tesis.

Parte I.

Existen en hombre ideas universales.

Arg. I.

Pues existen:

1) Ideas que no representan algo singular: la virtud, el vicio, la sabiduría, la verdad, la bondad, el fin, etc.;

2) Ideas que pueden referirse a cosas singulares, las cuales sin embargo pueden estar en la materia o fuera de la materia: el ente, la causa, efecto, vida, cero, limpio, etc.;

3) Ideas que se refieren a las cosas singulares existentes en la naturaleza, pero de un modo inmaterial: hombre, animal, rosa, piedra, sabor, triángulo, etc. De estas cosas se da la imagen y la idea: la imagen representa la cosa como singular (este hombre, este animal…), la idea representa la cosa como universal (hombre, animal…); la imagen y la idea se unen y se conectan, pero esencialmente se distinguen; de otra manera puede darse la idea, por ejemplo, de mil ángulos, aunque su imagen es imposible.

4) Ideas, que representan relaciones: filiación, orden, mayor, menor, aptitud, etc.; ningún sentido conoce las relaciones;

5) Juicios y raciocinios, que requieren ideas verdaderamente universales; la mera asociación no explica el juicio ni *a fortiori* el raciocinio; la asociación de las ideas “mundo” e “infinito” no es un juicio que enuncia que el mundo es infinito.

Arg. II

La negación de las ideas universales conduce a “gravísimas” consecuencias:

1) A la negación de la distinción del hombre del animal, y por tanto a la negación de la espiritualidad y la inmortalidad del alma y la libertad (ilógicamente Condillac sostuvo la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana);

2) A la imposibilidad de constituir una verdadera ciencia que sea sistema de proposiciones universales y necesarias; Hume lógicamente llega al escepticismo;

3) A la imposibilidad de conocer la realidad supersensible (agnosticismo, como lógicamente lo hicieron los positivistas contra Locke y Condillac, que quisieron conservar la demostración de la existencia de Dios) y por tanto a la imposibilidad de la verdadera religión (la necesaria oposición entre sensismo y Cristianismo).

Parte II.

(Existe en el hombre el intelecto como facultad esencialmente distinta de los sentidos)

Esta parte de la tesis es un corolario de la primera. Ya que, si existen ideas como conocimientos distintos de las imágenes, necesariamente existe la facultad que sea esencialmente distinta de los sentidos aun de los internos, y no solo accidentalmente por la diferencia de grados, como se da en la doctrina lockiana.

Muy hermoso es el testimonio de S. Agustín; que después de haber enumerado las ideas de las cosas inmateriales (idea de alma, de verdad, de sabiduría, virtud) así razona:

"Porque recorro todas las puertas de mi carne, y no hallo por cual de ellas hayan entrado. En efecto, los ojos dicen: Si tienen color, nosotros las hemos anunciado. Los oídos dicen: Si hicieron sonido, nosotros las hemos transmitido. El olfato dice: Si tienen olor, por mí pasaron. Y añade el sentido del gusto: Si no es sabor, no hay que preguntarme. El tacto dice: Si no tiene cuerpo, yo no lo toque, no di noticia de ello".

Art. II

DEL OBJETO DEL INTELECTO.

I. Nociones.

Para conocer más profundamente la naturaleza del intelecto humano es necesario establecer cuál sea su objeto o aquello acerca del cual el intelecto opera.

Si las facultades se especifican por las operaciones, las operaciones se especifican por los objetos; la operación, pues, es el movimiento hacia el objeto, lo que constituye el término (o el fin) de la operación; más todo movimiento es especificado por un fin; así la operación del obrero se especifica por el fin o por el efecto; la operación del pintor o escultor o escritor se especifica por el término, o sea, por lo que el pintor o escultor o escritor hacen (pintura, escultura, escritura); y esto es el objeto acerca del cual los mismos operan.

De un modo semejante es sobre la operación del intelecto y del mismo intelecto; para que pueda determinarse la naturaleza de esta facultad, se requiere la determinación del objeto acerca del cual el intelecto opera.

Todas aquellas cosas, que el intelecto conoce, constituyen su objeto material o sea aquello que de hecho el intelecto conoce. Pero puede y debe preguntarse para indicar la naturaleza del intelecto: ¿Bajo qué aspecto el intelecto conoce todas las cosas? ¿Conoce el intelecto los cuerpos en cuanto cuerpos, finitos

en cuanto finitos, etc.? Este aspecto constituye el objeto formal del intelecto, sobre el cual aquí se hace la cuestión.

Formalmente considerado, el objeto del intelecto es doble según el doble modo de considerar el intelecto humano. El intelecto humano es pues "intelecto" y "humano"; en cuanto es intelecto, conviene con el intelecto angélico y divino y es considerado absolutamente como intelecto; en cuanto “humano”, se considera como facultad propia del hombre o como la facultad del alma en el estado de unión con el cuerpo, y por tanto dista del intelecto angélico y divino. De aquí el doble objeto del intelecto: adecuado y propio (proporcionado al hombre):

1) El objeto adecuado del intelecto se dice aquello que el intelecto humano conoce en cuanto es intelecto;

2) El objeto propio del intelecto humano se llama aquello el intelecto humano conoce en cuanto es humano o en cuanto es la facultad del alma que esta en estado de unión con el cuerpo. Para que algo sea objeto propio del intelecto humano, se requiere sea conocido por el intelecto humano primero y *per se*: primero, o sea, inmediatamente, en cuanto debe ser lo que espontáneamente se conoce por el intelecto; *per se*, en cuanto a su naturaleza o razón, o que sea conocido connaturalmente por el intelecto humano como humano.

II. Cuestiones.

Se pregunta: ¿Cuál es de hecho el objeto adecuado del intelecto humano?

En la doctrina tomística del objeto adecuado del intelecto humano es el ente en cuanto ente o ente tomado en toda su extensión, (amplitud) o todo ente o todo lo que es ente: el infinito y el finito, el espíritu y el cuerpo, la substancia y el accidente, el efecto y la causa, etc. Cuando decimos: "el objeto adecuado del intelecto humano es el ser en cuanto ser", hablamos solo del objeto que el intelecto humano puede conocer; nada decimos sobre el modo por el cual conozcan: por otras fuerzas propias o la revelación de Dios, bien o mal, por el raciocinio o sin el raciocinio; todo lo que existe o puede existir se adecua a la capacidad cognoscitiva del intelecto (= es su objeto adecuado); de donde el intelecto es la facultad del ente.

Se pregunta aún; ¿Cuál es de hecho el objeto propio del intelecto humano?

En la doctrina tomística el objeto propio del intelecto humano es la esencia de las cosas materiales; sin embargo, se ha de entender bien esta doctrina.

“Las cosas materiales” aquí se entienden las cosas sensibles o cosas del mundo, ya sean substancias, ya accidentes; “esencia” no se entiende aquí como esencia específica de la cosa singular (por ejemplo, la esencia del

hombre), sino el conjunto de aspectos esenciales que se encuentran en las cosas sensibles: ser, sustancia, accidente, verdadero, bueno, causa, efecto, etc. De donde se dirá más claro que: el objeto propio del intelecto humano son los predicados esenciales (razones quidititativas) de las cosas sensibles.

El ente, en cuanto ente, no es sensible (sólo "este ente corpóreo" es sensible), sino inteligible o cognoscible por el intelecto; sin embargo, el intelecto humano, en cuanto humano, entiende el ente en las cosas sensibles: y así: El intelecto humano, en cuanto humano, encuentra su objeto cognoscible en las cosas sensibles.

Luego: El objeto adecuado del intelecto humano es "todo" inteligible, pero el objeto propio es “todo" inteligible en el sensible y por el sensible.

III. Historia de la Cuestión.

En cuanto a la historia de esta cuestión, esto ha de ser notado:

La doctrina tomística sobre el objeto adecuado y propio del intelecto humano se da casi igual que en Aristóteles y por tanto puede llamarse, y debe, doctrina Aristotélico-Tomística.

Contra esta doctrina esta el ontologismo y el innatismo. El ontologismo enseña que el intelecto humano tiene directo e inmediato conocimiento de Dios en cual todas las cosas, como en un espejo, son conocidas. El innatismo enseña que el intelecto humano posee las ideas universales por nacimiento, las cuales consiguiente no se reciben por el sensible. Así pues, los ontologistas y los innatistas enseñan que el objeto propio del intelecto humano es el puro inteligible, no verdaderamente el inteligible en el sensible.

El ontologismo se encuentra como "tentación" en la doctrina de S. Agustín y en los demás doctores escolásticos (San Anselmo, S. Buenaventura, etc.), que fácilmente mezclaron la Filosofía y la Mística, sin embargo los principales defensores son N. Malebranche y V. Gioberti.

En Malebranche el intelecto humano tiene una visión imperfecta pero inmediata de Dios (intuicionismo intelectual) y en Dios o en las ideas divinas como en las ejemplares eternas (modelos eternos) conoce todas las cosas.

En Gioberti Dios mismo es la idea (objeto inteligible) que el intelecto humano intuye; pero, como Dios crea las cosas sensibles, el intelecto humano conoce todas las cosas en el Dios creador. Sin embargo, Gioberti admite la necesidad de los sentidos para que la intuición o visión de Dios se haga más clara.

El ontologismo de Malebranche fue seguido por muchos en Francia; en Italia s. Gerdil; en la primera mitad del siglo XIX muchos en Italia siguieron el ontologismo giobertiano, aun entre los católicos.

El innatismo se da de diverso modo en Platón, Descartes, Leibniz y Rosmini.

Platón enseña esto: además y sobre las cosas sensibles, inmutables y particulares, existen las cosas eternas e inmutables, que son verdaderas en sí buenas en sí, hermosas en sí (ideas eternas, mundo inteligible); las almas humanas existieron en los astros antes de la infusión en el cuerpo (teoría de la preexistencia) y ahí contemplaban las ideas eternas; después, por causa de alguna culpa, las almas fueron expulsadas al cuerpo como en una cárcel, y consecuentemente las ideas (conceptos) ya obtenidas están dormidas; y como las cosas sensibles sean imitación (participación) de las cosas eternas, las ideas dormidas son excitadas por la sensación; de donde la ciencia, el saber del hombre es una reminiscencia (teoría de la reminiscencia). Platón, pues; pone el inteligible puro como objeto propio del intelecto humano, pero requiere la necesidad de la sensación para excitar las ideas innatas y dormidas.

Descartes esto enseñó: el hombre es esencialmente y propiamente sólo alma; mas el alma es la cosa esencialmente pensante; por lo que el hombre esencialmente debe tener ideas innatas. Sin embargo la doctrina cartesiana no es satisfactoriamente clara, porque algunas veces admite una triple clase de ideas: adventicias, ficticias, innatas.

Leibniz rechaza ya al innatismo de Descartes, ya al empirismo de Locke, y se esfuerza en proponer un innatismo virtual. En su misma doctrina las ideas son innatas, pero implícitamente y virtualmente: cada una de las mónadas tiene el esquema de todo el universo; el alma humana es una mónada, la cual por propia actividad hace explicitas las ideas implícitas, que se tienen por natividad.

Rosmini enseña que solo una idea es innata, es decir, la idea del ente (la idea del ente posible); por la síntesis de esta idea con las sensaciones se originan todas las ideas necesarias y universales.

La razón, que mueve a los ontologistas ya los innatistas para poner su propia doctrina, es el doble carácter de las ideas: la necesidad y la universalidad; en los mismas tal carácter en ningún modo puede explicarse a través del proceso del conocimiento por las cosas sensibles, que son contingentes y particulares; donde, mientras el empirismos encierra al hombre en el mundo sensible y ataca el objeto adecuado de intelecto (determinado por la doctrina tomística como el ente), el ontologismo y el innatismo exaltan en extremo la intelectualidad del hombre contra el empirismo y atacan el objeto propio del intelecto humano determinado por la doctrina tomística en la esencia de las cosas materiales. El empirismo peca por defecto, el ontologismo y el innatismo pecan por exceso. El Platonismo esta en el carácter general del ontologismo y del innatismo, en cuanto no atienden a la composición del hombre de alma y de cuerpo; por eso cierto tomista moderno (Maritain) llama a la doctrina de

Descartes angelismo , porque el hombre en esta doctrina llega a ser como un ángel.

Sea, pues, la

TESIS IV

1. El objeto formal adecuado del intelecto humano es el ente en cuanto a ente.

2. El objeto formal propio del intelecto humano no es Dios.

3. Ni el inteligible puro, sino la esencia de las cosas materiales (=el inteligible en el sensible y por el sensible).

Demostración de la tesis.

Parte I.

(El objeto formal adecuado del intelecto humano es el ente en cuanto ente).

El intelecto humano posee un concepto o razón del ente. Es así que la razón del ente se encuentra en todas las cosas y en todas sus diferencias como aquello en el cual todas las cosas convienen.

Luego el intelecto humano puede conocer todas las cosas en cuanto son entes, es decir, el objeto formal adecuado del intelecto humano es el ente en cuanto ente o el ser en toda su extensión.

Parte II.

(El objeto formal propio del intelecto humano no es Dios).

Arg. I.

Si en el hombre fuera inmediata la intuición de Dios, la conciencia nos lo referiría, porque en la doctrina del ontologismo la intuición de Dios es un hecho fundamental en el conocimiento humano o en la vida intelectiva del hombre. Es así que la conciencia de ningún modo nos lo refiere. Luego en el hombre no se da la inmediata intuición de Dios.

Se da una contradicción en el ontologismo: Dios, como luz infinita, ilumina el intelecto humano, y sin embargo el intelecto no lo advierte.

Arg. II.

Si Dios fuera el objeto natural de la intuición humana, nadie erraría acerca de Dios y todos serían ya santos en este mundo. Es así que esto contradice a la experiencia. Luego Dios no es el objeto de la intuición humana.

Arg. III.

El ontologismo puede conducir:

1) Al racionalismo o sea a la doctrina que niega la sobrenaturalidad de los misterios, de la gracia y de la gloria; ya que se queda en el natural conocimiento intuitivo de Dios;

2) Al Panteísmo o sea la doctrina que identifica a Dios y el mundo, ya que la visión naturalmente inmediata de Dios implica la similitud o igualdad esencial de Dios y el mundo;

3) Al inmanentismo o sea la doctrina que sostiene que la verdad depende del intelecto humano, ya que el intelecto, que sea dotado de la visión inmediata de Dios, nunca puede errar en sus posiciones.

Parte III.

(El objeto formal propio, del intelecto humano no es el inteligible puro, sino el inteligible en el sensible y por el sensible):

Arg. I

(A posteriori o por la experiencia por la cual se demuestra que el hombre de hecho así conoce).

Los hechos siguientes demuestran que el intelecto humano asume sus propias ideas por los sensibles:

1) Las palabras, que utilizamos para significar las cosas o ya las acciones espirituales, tienen origen por las cosas sensibles: espíritu y alma (viento) , aprehender, captar, percibir, concebir, pensar, sabiduría (de saber) , etc.;

2) El concepto de las cosas inmateriales se adquiere por la negación de la materialidad: el ente siempre es el ente no compuesto, el ente espiritual es el ente que no depende de la materia, lo inmenso es lo inmenso (lo no medido) por el espacio, etc.;

3) Por algún sentido deficiente falta la idea que responde a la operación de aquel sentido: el ciego de nacimiento no tiene la idea de color, el sordo de nacimiento no tiene la idea de sonido, etc.;

4) Impedida la imaginación por alguna enfermedad, el intelecto, o no adquiere las ideas o no puede utilizar las ideas adquiridas;

5) El ejemplo de las cosas sensibles lo utilizamos para damos una idea más clara o dar a otra alguna idea más clara (la Geometría intuitiva en el ejercicio del magisterio, los ejemplos en la educación de los niños, los hechos en la persuasión de la elocuencia, etc.)

Arg. II

(A priori, o sea, por la naturaleza del hombre, por la cual se demuestra que el hombre de este modo debe conocer).

1) Por la proporción entre el modo de ser y el modo de conocer. El modo de conocer debe ser como el modo de ser (el operar se sigue del ser). Es así que el modo de ser del hombre es que tenga intelecto y sentidos. Luego el modo de conocer del hombre es que conozca razonando y sintiendo, es decir, que conozcan el inteligible en el sensible y por el sensible.

   Y así el hombre, en sus conocimientos, siempre o casi siempre tiene al mismo tiempo la idea y la imagen de las cosas; esto bien se explica, si se admite que el objeto propio del intelecto humano es algo inteligible contenido en la cosa sensible.

2) Por el fin de la unión natural entre el alma y el cuerpo. Suponemos en el argumento que la unión natural entre el alma y el cuerpo no sea en bien del cuerpo (que es inferior al alma) ni en bien de la misma esencia del alma (que no necesita al cuerpo); luego es en bien de las operaciones del alma. Establecido esto, he aquí el argumento:

   La unión del alma con el cuerpo es en bien de la operación intelectiva del alma, ya porque la misma intelección obra por el órgano corpóreo, ya porque la intelección se prepara por la operación sensitiva, que ejecuta el órgano. Es así que la primera hipótesis es falsa, porque, como ya sabemos y mejor se probara, el intelecto se distingue del sentido y por tanto no tiene órgano. Luego ha de ser admitida la segunda hipótesis; el alma se une al cuerpo para que la operación intelectiva se ejercite mediante la imaginación, que realiza el órgano corpóreo; de donde el objeto propio del intelecto humano es el inteligible en el sensible y por el sensible.

   Nota: Platón, Rosmini y Gioberti admiten la necesidad de los sentidos en el conocimiento humano; sin embargo, su doctrina es ya sin fundamento, ya contradictoria, ya peligrosa. Y así:

   1) La doctrina platónica gratuitamente asevera la preexistencia de las almas gratuita y falsamente sostiene que la unión del alma con el cuerpo es penal, o violenta; mecánicamente afirma la necesidad de la excitación por las cosas sensibles: si las cosas sensibles se requieren en el conocimiento humano es muy natural y cómodo admitir que el conocimiento humano empiece por el sentido.

2) La doctrina rosminiana no demuestra suficientemente que la idea de ser sea innata para salvar la necesidad y la universalidades las ideas; como veremos, la necesidad y la universalidad del conocimiento se resuelve bien en nuestra teoría de la abstracción. Además la doctrina rosminiana es peligrosa, porque, si la idea del ente es innata y no adquirida por los sentidos, ignoramos si acaso las cosas sensibles sean entes; y por esto fácilmente podemos conducimos al idealismo o a la doctrina que atribuye al hombre la capacidad de producir los objetos propios del conocimiento (los entes no se dan como entes, sino que se producen tales por la idea innata del ente que se agrega a las sensaciones).

3) La doctrina giobertiana es contradictoria: ya que intuido Dios, que es la Luz infinita (por la hipótesis del mismo ontologismo) y en el cual todas las cosas se conocen, no puede hacerse más claro por la sensación, por la cual nos colocamos en la oscuridad del mundo sensible; y sin embargo Gioberti dice que la sensación y el habla se requiere para clarificar la intuición humana de Dios.

ESCOLIO I

SOBRE LA UNIDAD PSICOLÓGICA DEL INTELECTO

En la vida intelectiva del hombre se distinguen, ordinariamente hablando, varias facultades: el entendimiento, la inteligencia, la razón, la conciencia, la memoria, el entendimiento especulativo, el entendimiento práctico, la mente. Se pregunta: ¿Aquellas facultades, son facultades distintas o funciones u operaciones de una sola facultad, que es el entendimiento?

La respuesta, que se funda en la doctrina expuesta sobre el objeto adecuado del intelecto (o entendimiento) humano, es: las facultades predichas no son facultades distintas, sino distintas funciones o aspectos de una sola facultad, que es el intelecto.

Y así: las facultades se especifican y se diferencian por los actos, y los actos por los objetos. Es así, que los objetos de las predichas facultades se comprehenden en el objeto adecuado del entendimiento humano. Luego las facultades predichas no son verdaderamente facultades distintas entre sí, sino distintas funciones de una sola facultad o sea, de un solo, entendimiento denominado de varias formas por las varias operaciones.

Prueba la Menor.

1) La inteligencia es facultad, que obtiene conceptos y juicios.

2) La razón es la facultad, que infiere una cosa de otra;

3) La conciencia es la facultad, por la cual advierte el sujeto cognoscente sus actos;

4) La memoria es la facultad que reconoce las cosas ya conocidas como conocidas;

5) El intelecto especulativo es la facultad que contempla las cosas como son;

6) El intelecto practico es la facultad que ordena los medios para obtener un fin;
7) La mente (a metiendo = mensurare, medir) es la facultad que mide o penetra la esencia de las cosas.

Más los objetos de estas facultades están contenidos todos bajo la razón del ser, es decir, todos son entes: lo que se conoce en el concepto y en el juicio; lo que se infiere en el raciocinio; lo que es advertido por la conciencia; lo que se reconoce por la memoria; lo que es considerado especulativa o prácticamente; lo que se mide; así como los varios colores (rojo, verde, blanco, etc.), están contenidos dentro del ámbito del color y están comprehendidos en el objeto adecuado de una sola facultad, que es la vista, así los varios objetos de las facultades intelectuales están contenidas dentro del ámbito del ser y están comprendidas en el objeto adecuado de una sola facultad, que es el entendimiento.

En la tradición Platónica (Platón, Plotino, Nicolás C. etc.) el entendimiento se entiende como la facultad que penetra las cosas divinas; muchas veces se agrega la mente para significar no solo la facultad cognoscitiva, sino la misma alma [la definición en la oración: "La elevación de la mente hacia Dios" y el libro de San Buenaventura "El viaje de la mente hacia Dios"; además las palabras de la Iglesia: la mente se llena de gracia (*mens impletur gratia*); en estos y en otros casos mente significa la misma alma espiritual].

El intelecto es, pues, una facultad psicológicamente una, mientras los sentidos son varios, porque el objeto de cada uno de los sentidos esta fuera del ámbito del objeto de los otros sentidos.

ESCOLIO II

DEL OBJETO DEL INTELECTO EN EL PLATONISMO, ARISTOTELISMO Y TOMISMO.

La cuestión sobre el objeto del intelecto es de fundamental importancia y su solución específica con frecuencia las escuelas filosóficas o los sistemas filosóficos.

El Platonismo y el Aristotelismo se oponen esencialmente por aquello que Platón pone el ente inmaterial e inteligible como objeto propio y connatural del

entendimiento humano, mientras Aristóteles pone como objeto propio el ente en cuanto se realiza en la cosa sensible.

En el estudio del tratado hemos dicho: "La doctrina tomista sobre el objeto del intelecto se encuentra casi igual que en Aristóteles"; a propósito dijimos casi igual, porque en la doctrina de Santo Tomás, que siguen todos los escolásticos, se expone y se defiende más clara y segura que en la doctrina aristotélica, la doctrina sobre el objeto adecuado del intelecto, de tal manera que se exalta más la capacidad y la dignidad del entendimiento humano. Santo Tomás con Aristóteles y en contra de Platón establece, que el objeto propio del entendimiento humano es el inteligible en el sensible y por el sensible; pero trasciende al Aristotelismo (va más allá que éste) en la doctrina sobre el objeto adecuado, en cuanto que Santo Tomás es más metafísico que Aristóteles, ya que se eleva mejor por el mundo sensible; puesto que en su doctrina solemnemente establece el ente (como objeto que adecua la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano) .

ESCOLIO III

DEL PRINCIPIO CLASICO ACERCA DEL OBJETO DEL INTELECTO.

Es clásico el principio escolástico, que Locke hizo suyo; Nada está en el intelecto que primero no haya pasado por el sentido.

Sin embargo la significación es diferente en la doctrina escolástica y en la doctrina lockiana.

En los escolásticos aquel principio significa que, negadas las ideas innatas, el conocimiento empieza necesariamente por los sentidos, de tal manera que todo nuestro conocimiento tenga necesaria relación, próxima o remotamente con el sentido; el intelecto humano puede conocer todo ser, pero progresando connaturalmente por los sentidos.

En Locke, por el contrario, el principio significa que el entendimiento nada agrega a los sentidos sino la combinación y la separación de los elementos, que se obtienen por los sentidos.

Brevemente: en los escolásticos el conocimiento del hombre empieza por el sentido y al mismo tiempo supera al sentido, en Locke el conocimiento humano se detiene lógicamente en el sentido (con todo Locke de hecho intenta demostrar la existencia de Dios).

ESCOLIO IV

Del paralelismo entre la naturaleza del intelecto y su objeto.

Prevalece el paralelismo entre la consideración del intelecto y la consideración de su objeto.

	INTELECTO	SU OBJETO
1)	Como facultad inmaterial (intelecto puro)	El ente en cuanto ente (inmaterial) (inteligible puro)
2)	Como facultad inmaterial existente en la materia (intelecto humano)	La esencia de la cosa material (inteligible en el sensible)

El ente en cuanto es ente es algo inmaterial; aún el ente corpóreo, considerado precisamente como ente, es considerado inmaterialmente, y por tanto es algo inmaterial al menos en la consideración del entendimiento. Si se considera el ente material y sensible (cosas materiales), se obtiene algo inmaterial (ente) que está en la materia sensible. Lo que es inmaterial es inteligible.

El entendimiento, como mejor se verá, es una facultad espiritual o inmaterial; sin embargo es la facultad del alma, la cual se une al cuerpo como su forma; de donde el entendimiento es una facultad inmaterial existente en la cosa material.

Puesto esto, he aquí el esquema del paralelismo:

ESCOLIO V

Ciertas observaciones acerca del objeto propio.

En cuanto al objeto propio del intelecto humano han de ser notadas ciertas cosas:

1) Del objeto propio del intelecto se forma un concepto propio, es decir, el concepto que se forma de la directa e inmediata aprehensión de la cosa.

2) De la doctrina del objeto propio no puede inferirse la identidad del sentido y el intelecto; ya que los sentidos perciben en las cosas corpóreas las propiedades como concretas, más el entendimiento comprende los caracteres esenciales y accidentales como universales.

3) Cuando se dice: "El objeto propio del intelecto humano es la esencia o quididad de las cosas materiales" no se entiende que inmediatamente el intelecto conozca la esencia especifica de alguna cosa, por ejemplo, de hombre, de caballo, etc.; ya que el conocimiento de esta esencia se adquiere después de mucho trabajo por el conocimiento de las propiedades; sin embargo, de algún modo aquella esencia es el objeto propio, porque, si bien se da mediante las

propiedades, sin embargo se obtiene por los propios, y por consiguiente de estas se obtiene el concepto propio.

OBJECIONES

A. Contra el objeto adecuado.

Objeción I. (Ob. I)

Si el objeto adecuado del intelecto humano (= aquello que absolutamente puede conocerse por el entendimiento humano) fuera el ente en cuanto ente (=todo ente), el entendimiento humano seria ilimitado. Es así que el entendimiento humano es limitado. Luego su objeto adecuado no es el ente en cuanto ente.

R.D. M. (respondo: distingo la mayor):

Si…, el intelecto humano sería ilimitado en cuanto al objeto, o sea, en cuanto a lo que de alguna manera puede conocer, concedo; seria ilimitado también en cuanto al modo y los medios por lo cuales puede conocer, niego. Contradistingo la menor, y niego el consecuente y la consecuencia.

Explico.

La ilimitación del intelecto humano se tiene sólo acerca de lo que él mismo puede conocer; y en esto conviene con el entendimiento angélico y divino; en cuanto al modo de conocer (comprehensiva, o aprehensivamente, intuitiva o discursivamente, etc.) y en cuanto a los medios (por fuerzas propias o por la revelación o por la luz de la gloria en la otra vida) se tiene una múltiple limitación; y en esto se distingue del intelecto angélico y divino.

Ob. II.

Si Dios se contiene dentro del ámbito del objeto adecuado, el entendimiento humano puede conocerlo intuitivamente. Es así que la visión intuitiva de Dios es algo sobrenatural y gratuito. Luego Dios no esta contenido dentro del ámbito del objeto adecuado.

R. D. M.:

Si…, el intelecto humano puede conocer a Dios intuitivamente en esta vida, en la cual se tiene el estado de unión del alma con el cuerpo, niego; en la otra vida, en la cual se da el estado de separación del cuerpo o el estado glorioso para el cuerpo, subdistingo: por las fuerzas naturales del entendimiento, niego; por el auxilio de la gracia, que se dice luz de la gloria, concedo.

Explico.

La cuestión del medio con que el intelecto humano conoce el objeto adecuado no toca a nuestra tesis del mismo objeto adecuado; y de cualquier modo que lo conozca, el objeto adecuado del intelecto humano es siempre el ente en cuanto ente, mas aún, si algún ente estuviera fuera del ámbito del objeto adecuado (= fuera del ámbito fundamental de la capacidad cognoscitiva del intelecto) el intelecto de ningún modo lo pudiera conocer, aunque estuviera ayudado por medios sobrenaturales. Por ejemplo, el sentido, que ayudado por cualquier gracia o luz sobrenatural, nunca podrá conocer las cosas espirituales, porque están fuera del ámbito de su capacidad cognoscitiva, o sea fuera del ámbito de su objeto adecuado que es el corpóreo singular.

De la respuesta a la objeción se infiere que se puede demostrar por la razón la posibilidad de la visión intuitiva de Dios por el hombre.

Ob. III.

También los sentidos perciben al ente, porque perciben las cosas que son entes. Por lo tanto, el ente es también el objeto adecuado, de los sentidos y no solo del intelecto.

R.D.A. (Respondo Distingo Argumento).

Los sentidos perciben lo que de hecho es ente, es decir el ente concreto y material, concedo; perciben al ente en cuanto ente y todo lo que es ente. (El ente en toda su amplitud), niego.

Explico.

Como los sentidos perciben algo, ciertamente perciben algún ente; sin embargo el ente percibido por los sentidos es el ente en cuanto singular y corpóreo, mas no el ente precisamente en cuanto ente; de donde el ámbito de su capacidad cognoscitiva es limitado en el objeto y en el modo.

B. CONTRA EL OBJETO PROPIO.

OB. I.

Si el objeto propio del intelecto humano fueran las cosas materiales, no existiría ninguna diferencia entre el sentido y el intelecto. Por lo tanto, las cosas materiales no son el objeto propio del intelecto humano (primero se conoce el inteligible puro y después las cosas sensibles).

R.D.A.

Si el objeto propio del intelecto humano cosas materiales, coma concreta y singularmente existentes, concedo; quiditativamente o sea universalmente (en sus características esenciales) vistas, niego.

Explico.

Las cosas materiales se pueden conocer doblemente:

a) En su propia singularidad existencial, y entonces son objeto de la percepción (en la que no solo los sentidos obran sino también el intelecto en el conjunto de la percepción);
b) En las razones quiditativas, y entonces es objeto del intelecto. Una cosa es el mero sensible (la cosa material como singular), otra es lo inteligible en el sensible (razones esenciales de la cosa material).

OB. II.

El intelecto humano tiene el concepto sin la imagen correspondiente. Por tanto, puede tener lo inteligible independientemente del sensible.

R. D. A.:

El intelecto… sin la imagen de la cosa, concedo; sin la imagen de la voz, que responde al concepto, niego.

OB. III.

El intelecto humano en esta vida conoce directa e intuitivamente las cosas espirituales, como la misma alma. Por lo tanto, puede en esta vida conocer el inteligible sin el sensible.

R. D. A.:

El intelecto puede conocer al alma directa e intuitivamente en su existencia, concedo; en su esencia, niego.

El concepto del alma es analógico, o sea negativo-positivo en cuanto se tiene por la negación de la extensión y de la dependencia de la materia como se probará. (cfr. de la esencia del alma humana).

OB. IV.

Como la vida es esencial al alma, así la intelección es esencial para el alma intelectiva. Por lo tanto el alma intelectiva tiene esencialmente ideas innatas (objeción cartesiana).

R. D. A.:

La intelección es esencial para el alma intelectiva del modo que dicen los innatistas, niego; es esencial por el modo que es connatural para el alma unida al cuerpo, concedo.

Explico.

Ciertamente, es natural para el alma tener intelección; pero esta natural posesión de la intelección se debe hacer de manera que convenga al alma humana; sin embargo, este modo es de tal manera que el intelecto humano adquiera las ideas por el sensible. .

OB. V.

A los primeros principios se les llama frecuentemente innatos. Por lo tanto son innatas las ideas que descansan en esos principios.

R. D. A.:

A los primeros principios se les llama innatos para indicar que son de muy fácil formación después de la adquisición de las ideas, concedo; precisamente porque las mismas son absolutamente independientes de los sentidos, niego.

NOTA: Los argumentos del ontologismo se refutan mejor en la Teología racional.

ARTICULO III

DE LA UNIÓN DEL OBJETO PROPIO CON EL INTELECTO.

I. CUESTION SOBRE LA ESPECIE:

Cuando en psicología se trata sobre el intelecto humano (en cuanto es el intelecto del alma unida al cuerpo), la cuestión sobre la unión del objeto con el intelecto considera solo el objeto propio; el objeto adecuado se conoce consecuente y comparativamente en relación al objeto propio.

Mas el objeto, para que sea conocido por el intelecto debe estar él mismo presente, o sea, debe unirse con el intelecto. Se pone, pues, la cuestión:

¿De que modo se hace la unión del objeto con el intelecto?

Claro esta que esta unión no puede hacerse físicamente o sea según la entidad física de la cosa material, la cual se transfiere al intelecto; luego debe hacerse por alguna similitud del objeto, que haga las veces del objeto para determinar al intelecto hacia el conocimiento.

La representación o sea la especie se da también en el conocimiento sensitivo: la especie impresa por el objeto en los sentidos externos, la especie expresa (imagen) en los sentidos internos. De nuevo, pues, se pregunta:

¿La representación necesaria para la unión del objeto con el intelecto es la especie impresa o expresa de los sentidos o es verdaderamente otra distinta y superior a la especie que se exige?

Algunos escolásticos medievales, como Enrique de Gand, Durando, G. de Occam y otros más recientes enseñan que la unión del objeto con el intelecto puede hacerse suficientemente a través de las especies impresas y expresas de los sentidos, de tal manera que el objeto ya sentido e imaginado mueva al intelecto para entender.

II. DOCTRINA ESCOLASTICA:

Sin embargo, la mayor parte de los escolásticos sostienen que las sensaciones y las imágenes no son suficientes para la unión del objeto con el intelecto, y por eso enseñan que se requiere otra similitud supersensible o espiritual que se le llama especie inteligible impresa.

Se dice:

1) ESPECIE. Porque es la representación del objeto y especifica al conocimiento para que sea tal o cual conocimiento; y en este sentido conviene con las especies sensibles;

2) INTELIGIBLE. Porque pertenece al orden intelectivo; que, por tanto, se distingue de las especies sensibles.

3) IMPRESA. Porque se imprime en el intelecto cognoscente; y por eso se distingue de la especie expresa, de la cual se tratará después.

La especie inteligible impresa puede definirse: Representación intencional y espiritual del objeto, actuante y especificante del intelecto en la intelección; decimos:

1) Representación del objeto es decir, es algo que revela al objeto en su esencia o forma y por eso los tomistas sostienen que es la representación formal.

2) Intencional, en cuanto no es una representación física como la estatua o simulacro sino la representación por la cual el sujeto cognoscente *in-tendit* o sea tiende hacia el objeto.

3) Espiritual, para que se distinga de las especies sensibles, las cuales pertenecen a las facultades orgánicas (=sentidos).

4) Que hace actuar al intelecto, porque, como probaremos contra el innatismo, el intelecto, humano esta en potencia para conocer, de tal manera que debe actuar para el ejercicio del conocimiento.

5) Que especifica al intelecto, porque la intelección como operación genérica (= intelección como intelección) produce tal o cual conocimiento (de esta o de aquella cosa) por la especie, es decir es especificada por la especie.

La especie inteligible impresa es pues, el principio formal de la intelección, o sea, el principio especificativo del conocimiento intelectivo: Lo prepara, lo dispone, lo determina y especifica; por tanto se dice que se imprime en el entendimiento.

III. CUESTION SOBRE EL INTELECTO AGENTE.

Permanece la pregunta:

¿Cuál es la causa que produce las especies inteligibles impresas?

Es muy común la doctrina entre los escolásticos (se exceptúan aquellos que niegan la necesidad de la especie inteligible): La causa que produce las especies inteligibles (impresas) es el intelecto agente, el cual se define: La facultad espiritual, que produce las especies inteligibles.

La especie inteligible es algo espiritual (separado de la materia) e indica los caracteres esenciales de las cosas sensibles pero sin las notas de individuación que emanan de la materia señalada por la cantidad; la especie inteligible es pues la representación no-individual o sea universal o abstracta (tracta-abs = *abstrahere* = abstraer) de las cosas sensibles, de donde la producción de la especie inteligible es la producción de la cosa separada de sus notas individuantes, es decir, es cierta abstracción.

IV. HISTORIA DE LA DOCTRINA DEL INTELECTO AGENTE.

El primero que enseñó sobre la existencia del intelecto agente (**νουζ ποιητιχοζ** , *intellectus agens*) fue Aristóteles, pero su doctrina, bastante obscura y sujeta a diversas interpretaciones por sus comentadores, por sus comentadores fue más clara y profundamente expuesta y defendida por Santo Tomás.

El intelecto agente se llama intelecto no porque “entienda”, sino porque hace inteligible al objeto por la especie; de donde se le llama intelecto no propiamente, sino analógicamente, o sea por relación al intelecto que capta. El intelecto que entiende, o sea el que pone el acto de la intelección es llamado por Aristóteles, Santo Tomás y demás escolásticos intelecto posible (pasivo, paciente, potencial - *passivus*; **παθητιχοζ**) de cuya naturaleza, expuesta obscuramente por Aristóteles, fue más claramente considerada por Santo Tomás. El intelecto

posible se llama “posible”, no porque no exista (como sea la facultad que verdaderamente aprehende), sino porque, para que conozca, debe actuar por la especie, que en el mismo se imprime, o ya porque puede obrar en todas las cosas.

V. DEL CONCURSO INSTRUMENTAL DE LAS IMÁGENES.

El intelecto agente, en la producción de la especie inteligible debe usar de la imagen, porque el conocimiento humano empieza por los sentidos pero se pregunta:

¿De que naturaleza es el concurso de las imágenes en la producción de la especie inteligible?
Algunos (Suárez y los suarecianos) dicen que la imagen concurre, para la producción de la especie inteligible, como causa casi material o sea como aquello sobre lo que opera el intelecto agente y por cuya representación produce la especie.

Santo Tomás y los demás escolásticos sostienen que la imagen expresa concurre como causa instrumental del intelecto agente, que es la causa principal pero no única de la especie inteligible.

Sea pues

TESIS V

1. Para la unión del objeto con el intelecto se requiere la especie inteligible impresa,
2. Que se produce por el intelecto agente.
3. Con el concurso instrumental de las imágenes.

Prueba de la tesis:

PARTE I.

(Para la unión del objeto con el intelecto se requiere la especie inteligible impresa)

Para la unión del objeto con el intelecto se requiere la especie inteligible impresa, si no bastara la imagen; es así que la imagen no basta. Luego para la unión del objeto con el intelecto se requiere la especie inteligible impresa.

Prueba de la menor.

1) La intelección, como sea siempre de esta o aquella cosa tiene concausas al intelecto posible y a la especie, a las que el intelecto específica y determina para esta o aquella intelección; más la intelección es espiritual y por lo tanto debe tener concausas espirituales.

   Es así que la imagen es orgánica o material porque es obra de la potencia orgánica (imaginación). Por tanto, la imagen no basta para determinar el intelecto posible) para la intelección, es decir, para la unión del objeto con el intelecto.

2) El conocimiento intelectual como sea espiritual, requiere del objeto separado de las condiciones materiales singulares; es decir el objeto universalizado. Es así, que la imagen representa al objeto como singular. Por tanto, la imagen no basta para a unión del objeto con el intelecto.

   Luego, para la unión del objeto con el intelecto (posible) se requiere la especie inteligible impresa.

PARTE II.

(La especie inteligible impresa es producida por el intelecto agente).

El efecto espiritual debe producirse por una causa espiritual. Es así que las especies inteligibles, que son del todo distintas de las especies sensibles, son algo espiritual. Luego las especies inteligibles impresas son producidas por una causa o facultad espiritual que es el intelecto agente.

PARTE III.

(La especie inteligible se produce con el concurso instrumental de las imágenes).

I. La imagen es concausa. En efecto, la especie es algo espiritualmente similar al objeto y que específica al intelecto (posible); en cambio, el intelecto agente es causa de la espiritualidad pero no de la representación del objeto; luego la causa de la representación del objeto es la imagen que es concausa con el intelecto agente.

II. La imagen es concausa instrumental (no coordinada sino subordinada al intelecto agente).

   La causa instrumental, es aquella que produce un efecto más noble que ella misma y que adecua a la causa principal por cuya virtud obra. Así el escalpelo produce un efecto más noble que el mismo (la estatua) y lo adecua el escultor por cuya virtud obra el escalpelo.

Es así que la imagen que es material (orgánica), causa un efecto más noble que ella misma, es decir, la especie que es algo espiritual. Por lo tanto la imagen es solo concausa instrumental.

La imagen, pues, es insuficiente para actuar, determinar y especificar al intelecto posible para conocer (parte I), pero es suficiente, como concausa instrumental (parte III), para producir la especie espiritual, cuya causa principal es la facultad espiritual o sea el intelecto agente (parte II).

ESCOLIO I

ANOTACION TEÓRICA SOBRE LA DOCTRINA DEL INTELECTO AGENTE.

El intelecto agente, en la doctrina aristotélico-tomista, se requiere para el objeto propio del intelecto humano, el cual es el inteligible (universal, material) en el sensible (particular, material). Quienes niegan la universalidad del conocimiento intelectual y su esencial distinción de la percepción de los sentidos (los empiristas, los sensistas y los asociacionistas), consecuentemente niegan la existencia de aquel intelecto.

Por otra parte, quienes niegan que el conocimiento humano alcance el objeto por la experiencia sensible (los ontologistas y los innatistas) igualmente niegan la necesidad del intelecto agente.

La facultad que pone la cosa en estado de inteligibilidad por la especie impresa es luego del todo necesaria para el conocimiento humano en el presente estado de unión del alma con el cuerpo.

La función del intelecto agente se entiende más claramente por las varias denominaciones con que se designa:

1) Abstraer la especie universal.

   Por el vocablo “abstraer” no debe entenderse que el intelecto agente encuentre la especie en la imagen y abstraiga o extraiga la misma; porque la universalidad de la especie no se da ya en la cosa, sino que es producida por el intelecto agente; el intelecto no encuentra, sino que hace la especie universal obrando sobre la imagen, para la representación de la imagen, por la cooperación de las imágenes. La imagen en efecto representa la cosa como singularmente concreta en la materia, la especie inteligible indica la cosa como universalmente abstracta de la materia o sea por las notas o condiciones de singularidad, que manan de la materia señalada por la cantidad.

2) Iluminar la imagen.

Porque la imagen, en relación al conocimiento intelectivo, es algo oscuro (porque se ligan a las condiciones de la materia), el cual por tanto debe iluminarse por el intelecto agente; además el intelecto agente suele llamarse luz de la razón: la luz no ve, pero por ella vemos; igualmente el intelecto agente no entiende (no conoce, no aprende), pero por aquel conoce el intelecto posible.

3) Hacer la cosa inteligible en acto.

Las cosas materiales son sensibles en acto o sea próximamente sensibles (= cognoscibles por los sentidos), mientras esta presente la igualdad entre su materialidad y la materialidad del órgano por los cuales obra el sentido; de donde ninguna otra cosa se requiere, para que se pueda conocer por los sentidos, sino la percepción de los mismos sentidos. Sin embargo, en relación al intelecto que es la facultad espiritual, aquella igualdad no esta presente, por tanto la cosa material, precisamente porque es material, no esta en acto o sea próximamente inteligibles, sino más bien remotamente o sea en potencia inteligible; de donde primero se hace inteligible en acto por la especie y después puede captarse y es captada por el intelecto posible.

Si el intelecto humano fuera como el intelecto angélico y conociera primero y por sí las cosas espirituales, su objeto sería ya inteligible en acto y no se requeriría el intelecto agente.

4) Confortar el intelecto posible.

El intelecto agente conforta el intelecto posible en cuanto lo determina para conocer.

ESCOLIO II

DE LA RELACION ENTRE EL INTELECTO AGENTE Y EL INTELECTO POSIBLE.

El intelecto propiamente dicho es el intelecto posible, o sea paciente, así llamado porque, para que conozca primero, debe unirse al objeto por la especie inteligible determinante y especificante; pero puesta la determinación especificativa de la especie, el intelecto posible es la facultad verdaderamente activa que pone el acto de la intelección.

Mientras el intelecto posible es el intelecto que entiende aquello que está en acto o sea próximamente inteligible, el intelecto agente se dice intelecto por analogía , en cuanto hace al objeto inteligible en acto, para que el intelecto posible entienda aquello (el intelecto agente no es el intelecto que entiende, sino que reduce o hace al inteligible).

El intelecto agente obra como el objeto hecho inteligible en acto, el intelecto posible obra entendiendo el objeto, que es el acto inteligible.

Atiende el ejemplo de la nutrición.

Mientras los animales comen los alimentos sin cocerlos, el hombre debe primero cocer los alimentos y después comerlos; así los sentidos pueden conocer (comer intencionalmente porque tanto la nutrición como el conocimiento es asimilación) las cosas materiales como son: el intelecto posible porque es una facultad superior a la materia no puede conocer las cosas materiales según su estado; por tanto primero las cosas materiales deben espiritualizarse o sea hacerse inteligibles (la cocción espiritual del intelecto agente) y posteriormente entenderlas (el comer espiritual del intelecto posible).

Del ejemplo, traído otra diferencia se clarifica entre los dos intelectos: La cocción no es acto vital, pero sirve al acto vital; así la producción de la especie o sea la operación del intelecto agente no es estrictamente vital o sea inmanente porque en la producción de la especie no se perfecciona el mismo intelecto agente, sino el intelecto posible; consecuentemente la producción de la especie inteligible no es acto intrínsecamente vital, mientras que el acto de la intelección es intrínsecamente vital.

De esto se sigue: La especie se produce por el intelecto agente, pero puede también producirse de fuera e infundirse, como se hace cuando Dios infunde las especies en los santos, los ángeles, Adán, las almas separadas del cuerpo; el acto de intelección no puede ser de fuera, porque, como estrictamente inmanente y vital debe proceder del sujeto y permanecer en el sujeto.

Se pregunta luego: ¿El intelecto agente y el intelecto posible son dos facultades realmente distintas o dos funciones de una facultad, de tal manera que se tenga solo distinción racional entre ellas?

Muchos escotistas y suarecianos ponen la distinción racional; Aristóteles, San Alberto Magno y Santo Tomás hacen una distinción real.

La segunda doctrina se tiene como la más probable por aquello que dijimos: El intelecto agente y el intelecto posible tienen operaciones y objetos esencialmente diversos; luego son dos facultades realmente distintas.

ESCOLIO III

ANOTACIÓN HISTÓRICA EN LA DOCTRINA DE LOS DOS INTELECTOS.

La doctrina tomista pone el intelecto agente y el intelecto posible como facultades realmente distintas y propias de cada hombre.

Sin embargo la interpretación tomista de la doctrina aristotélica de los dos intelectos no es admitida por todos los comentadores antiguos y modernos de Aristóteles.

Aristóteles en sus libros (De anima, III, 4-5; De gen. et corrupt., II, 3) demasiado obscuramente expone la doctrina del doble intelecto; el intelecto posible suele decirse corruptible o mortal, el intelecto agente se dice espiritual, incorruptible y eterno.

Aristóteles no dice claramente si el doble intelecto es propio de cada alma, o un intelecto agente para todos y un intelecto posible para cada uno, o un agente y un posible para todos.

Los comentadores, pues, se han dividido mucho al interpretar la doctrina de Aristóteles. Entre los griegos Teofrasto, Temiscio, Filópono sostienen que los dos intelectos son propios de cada alma; Alejandro de Afrodicia sostiene que el intelecto agente es divino, inmortal y único para todos; el intelecto verdaderamente posible es la misma alma individual, que es material y mortal.

Entre los árabes medievales Avicena sostuvo que uno y otro intelecto era espiritual, el intelecto agente era la luz divina emanante de Dios, una para todos y desde fuera todo lo ilumina para comunicar las especies inteligibles, las cuales capta el intelecto posible. En la interpretación e Avicena subyace el influjo de la doctrina neoplatónica (Plotino). Averroes pone tres intelectos: el intelecto agente (νουζ ποιητιχοζ) y el intelecto potencial (δοναμιζ : potencia) son inmortales y únicos para todos; el intelecto posible es la facultad sensitiva o sea cogitativa mortal.

Entre los escolásticos medievales S. Alberto Magno y S. Tomás interpretan los dos intelectos del mismo modo que hicimos en la tesis, es decir, como dos facultades propias de cada hombre; pero contra esta interpretación Sigerio de Brabante interpretó la doctrina aristotélica en sentido averroístico.

En los siglos XV-XVI fue grande la discusión entre los aristotélicos: unos siguieron a Averroes, otros siguieron a Alejandro de Afrodicia; de donde se tienen dos escuelas, a saber la escuela averroística y la escuela alejandrística, en la que sobresale Pedro Peretti, alias Pomponacio; la cuestión fue de máxima importancia para la inmortalidad del alma, que Pomponacio, como filósofo impugnaba.

Entre los comentadores modernos esta vigente la misma disensión; pero los más recientes (Brentano, Rolfes) admitieron como más probable la interpretación tomista.

Luego son dos las preguntas que pueden hacerse:

1. (Cuestión teórica) ¿Es verdadera la doctrina tomista de uno y otro intelecto?

2. (Cuestión exegética) ¿Es más verdadera la interpretación tomista que la doctrina aristotélica?

La primera pregunta es autónoma y no depende de la solución de la segunda, porque es puesta y resuelta de manera absolutamente teórica: la doctrina tomista de uno y otro intelecto es verdadera, porque se funda sobre argumentos solidísimos, a saber se requiere absolutamente para resolver el conocimiento humano.

La segunda cuestión puede tener varias soluciones, que de ningún modo tocan a la solución de la primera pregunta; el S. Tomás que filosofa no es el S. Tomás que interpreta. Sin embargo, de hecho, la interpretación tomista conviene más clara y seguramente con el carácter de la filosofía aristotélica (y por tanto es conservada como la más probable) y ayuda a la solución de las cuestiones teóricas.

ART. IV

I. NOCIONES.

A través del objeto con el intelecto a través de la especie inteligible sigue la intelección o el acto de entender por el cual el intelecto (posible) conoce (aprehende, concibe) el objeto.

La naturaleza de la intelección puede considerarse de tres maneras:

A. En sí misma,

B. En relación al conocimiento sensitivo desde el cual es obtenida por el intelecto,

C. En relación al objeto que se entiende

A. La intelección, considerada en sí misma, es la operación intrínsecamente vital, espiritual y formalmente manifestativa.

Se dice:

1) Operación intrínsecamente vital, en cuanto es una operación que procede del viviente y que sin embargo, permanece absolutamente en el viviente. Y así el hombre, como ente intelectual, es un ente viviente, más

que la planta o el animal; la intelección es su operación cognoscitiva específica, y no hay inconveniente que el hombre sienta como los animales. Por el contrario la producción de la especie inteligible es operación vital, porque procede del viviente (intelecto agente) , pero no es intrínsecamente vital, porque no permanece en el intelecto agente (cuando se imprime en el intelecto posible).

2) Espiritual, para indicar la esencial inorganicidad del acto de entender. Operación espiritual es aquella que no se produce mediante órgano corpóreo ni principalmente ni instrumentalmente. La operación de la substancia simplemente corpórea tiene el cuerpo como causa principal y única; la operación de los sentidos se produce por la facultad sensitiva, pero el cuerpo coopera instrumentalmente, ya que ninguna sensación se produce sin el órgano.

La operación espiritual no tiene órgano, y se produce sin la cooperación de los órganos.

Los escolásticos para indicar la espiritualidad del acto de la intelección, hablan de la independencia intrínseca de la materia, la cual ha de entenderse así:

a) La operación que se produce mediante el órgano, como la operación sensitiva y vegetativa, se dice operación intrínsecamente dependiente de la materia: el órgano, pues, se exige como concausa de la operación sensitiva y vegetativa;

b) Por el contrario la operación que se produce sin el órgano, se dice intrínsecamente independiente de la materia; esta es la operación espiritual (inorgánica en cuanto es superorgánica): y así es la intelección.

3) Formalmente manifestativa en cuanto que a través de la intelección las cosas se manifiestan, o sea, aparecen más claras al sujeto cognoscente, también la operación del intelecto agente es manifestativa de la cosa, porque ilumina la imagen, pero es más bien virtualmente (dispositivamente) manifestativa, ya que prepara la verdadera, esencial, y formal manifestación, que se da en el acto del conocimiento intelectivo.

B. La intelección, considerada en relación al conocimiento sensitivo, es esencialmente superior a él (porque es espiritual), pero se une esencialmente con él en el propio ejercicio. Esto de algún modo sabemos por la doctrina sobre el objeto propio del intelecto, que es el inteligible en el sensible; sin embargo, más ampliamente será conocido en la demostración de la tesis.

Luego, se tiene alguna dependencia de la intelección por los sentidos y por tanto de la materia; pero esta dependencia de la materia, o sea, del órgano, es meramente extrinseca[6]. Se dice extrínsecamente dependiente de la materia aquella operación que, aunque se haga sin el órgano, sin embargo se liga esencialmente con la facultad orgánica; de donde mientras en la dependencia intrínseca el órgano es concausa de la operación, en la dependencia extrínseca el órgano es condición prerrequisita para operar.

[6] Con frecuencia se dice que el cerebro es el órgano de los pensamientos, pero esto o es bien interpretado o es falso. Si se dice que el cerebro es el órgano de la imaginación, que es la causa instrumental en la producción de la especie impresa, la preoposición es verdadera, pero la locución es imperfecta; de que el cerebro sea el órgano de la imaginación que sirve a la intelección no se sigue que el cerebro sea el órgano de la misma intelección. Si se dice que el cerebro es el órgano del pensamiento hasta el punto de que el mismo entender se haga por el cerebro, la proposición es materialística y falsa.

De hecho la intelección no tiene órgano como concausa, sino que esencialmente se liga con los sentidos y principalmente con la imaginación (cogitativa), que tiene órgano; por consiguiente para la intelección, el órgano de los sentidos, principalmente de los internos, es condición necesaria, como la luz es condición para ver, pero la vista y el órgano son la causa de la visión.

La intelección es, pues, según los escolásticos, una operación intrínsecamente independiente pero extrínsecamente dependiente de la materia, es decir, es una operación espiritual, pero imperfectamente espiritual[7]

C. La intelección considerada en relación al objeto conocido se termina con la especie expresa o sea, con la palabra mental. La especie expresa puede definirse: Representación intencional del objeto producido por el intelecto posible como término de la intelección.

Por la definición resalta la relación entre la especie impresa y la especie expresa: convienen sólo en esto que una y otra especie es representación intencional del objeto; difieren sin embargo por que:

1) La especie expresa se produce por el intelecto posible, que es la facultad cognoscitiva; la especie impresa se produce por el intelecto agente, que no es cognoscitivo;

2) La especie expresa es el término de la intelección, la especie impresa es el principio especificante; metafóricamente hablando la especie expresa es el parto o la prole del acto de entender, la especie impresa es el germen; de

donde el intelecto posible, fecundado por la especie impresa como semilla, engendra o genera (concibe, concepción, concepto, concebido) la especie expresa como prole;

3) La especie expresa es consecuente al acto intrínsecamente vital de la intelección, la especie impresa es antecedente y la que prepara para aquel acto.

[7] La doctrina expuesta se hace más clara por la comparación entre el conocimiento del animal, del hombre y del ángel: a) el animal es todo y únicamente conocimiento sensitivo, que se hace por el órgano; de donde su conocimiento depende intrínsecamente de la material b) El hombre además de sensitivo, tiene conocimiento intelectivo, que no se hace por el órgano; de donde su intelección es intrínsecamente independiente de la materia, sin embargo, el objeto de la intelección humana, en el estado de unión del alma con el cuerpo, es el inteligible en y por el sensible; el sensible solo se tiene por el órgano; luego la intelección del hombre es extrínsecamente dependiente de la materia; c) El ángel entiende no el inteligible en el sensible, sino el inteligible puro; luego su intelección es intrínsecamente y extrínsecamente independiente de la materia.

El objeto, pues, es grabado por la especie impresa en el intelecto posible, por cuya reacción intrínsecamente vital (intelección) se traduce por la especie expresa.

La especie expresa se dice también *verbum mentis* o mental (palabra mental) , y la razón es fácil; ya que la palabra oral es algo que:

1) Procede del ente inteligente.

2) Se ordena para manifestar el concepto,

3) Supone según la cosa, o sea substituye la cosa (= ocupa el lugar de la cosa).

La especie expresa tiene los mismos caracteres, ya que:

1) Procede del ente inteligente, o bien, del mismo intelecto.

2) Se ordena para manifestar la cosa al sujeto cognoscente; por la especie expresa el intelecto casi se habla a sí mismo y genera un semejante a sí (a él) como la madre que saca a un semejante a ella en la generación.

3) Supone según la cosa o sea, ocupa el lugar de la cosa, casi su substituto.

Por esta analogía entre la palabra y la especie expresa la intelección se llama también dicción mental (idioma mental) y la especie se dice palabra mental o palabra interna, por el cual el intelecto, como hablándose, genera la cosa conocida.

Sin embargo en S. Tomás la palabra tiene más amplia significación que la especie expresa: Palabra pues, se llama al concepto (especie expresa)[8], a la definición, al juicio y al raciocinio, porque todos estos actos tienen analogía con los caracteres predichos de la palabra oral.

En cuanto a la demostración por hacer de nuestra doctrina ha de ser notado: que la intelección es la operación intrínsecamente vital y formalmente manifestativa que no necesita demostración. Demostraremos la naturaleza espiritual, el ligamen necesario con los sentidos (en esta vida) y la terminación con la especie expresa.

[8]Sto. Tomás no tiene el termino "especie expresa" en sus libros están presentes los términos "*conceptio intellectus*", "*intentio intellecta*", etc.

Sea luego, la

TESIS VI

1. La intelección es una operación espiritual y superior al conocimiento sensitivo.
2. Aunque necesariamente unida con éste (conocimiento sensitivo).
3. Y se termina con la especie expresa.

DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS

Parte I.

(La intelección es una operación espiritual y superior al conocimiento sensitivo).

Arg. I.

La intelección pues:

1) Aprehende las cosas inmateriales, que trascienden a los sentidos;
2) Penetra las esencias de las cosas sensibles y supersensibles, existentes y posibles, presentes, pasadas y futuras.

3) Conoce las cosas materiales de un modo inmaterial, porque las conoce universalmente a través de la abstracción.

Por el contrario el conocimiento sensitivo se limita a:

a) las cosas materiales;

b) en sus propiedades exteriores y

c) concretas.

Arg. II.

La intelección va más allá de los mismos objetos conocidos simplemente dados; y así:

1) Forma conceptos universales de otros conceptos,

2) Juzga:
3) Razona, construyendo ciencias y sistemas filosóficos, encontrando nuevos medios para obtener nuevos fines, inquiriendo siempre las causas de las cosas.

Por el contrario el conocimiento sensitivo se limita a las percepciones habidas o reproducida; la misma fantasía productiva se encuentra sólo en el hombre, porque se tiene por el influjo de la intelección: solo el hombre es "poeta" o sea, productor de las imágenes más bellas; ningún juicio ni raciocinio se encuentra en los sentidos: la estimativa es por el impulso, no por verdadero juicio.

Arg. III.

La intelección, en efecto:

1) Reflexiona sobre sí misma, sobre la sensación y sobre el sujeto cognoscente, es decir, tiene conciencia de sí (autoconciencia);

2) No se debilita en el ejercicio: los sentidos se debilitan en la vejez, la intelección no siempre se debilita.

3) No se debilita por la mucha perfección del objeto: los sentidos, en efecto, tienen límites, más allá de los cuales se tienen daños; el intelecto alcanza más perfección cuanto más lato y evidente es el objeto.

Por el contrario los sentidos, como sean facultades orgánicas:

a) No tienen reflexión ni conciencia, porque el órgano material no es compenetrable (cfr. la impenetrabilidad de las cosas extensas en Cosmología).

b) Se debilitan en el ejercicio (¡la misma senectud es enfermedad!);

c) Se debilitan por la mucha intensidad del objeto.

La intelección es, luego, una operación esencialmente inmaterial o sea, espiritual; y por tanto la facultad intelectiva o entendimiento (que entiende, posible) es espiritual.

Parte II.

(La intelección está necesariamente unida con el conocimiento sensitivo)

La conexión del conocimiento sensitivo con el intelectivo es necesaria:

1) Para la adquisición del conocimiento:

a) En la simple aprehensión, como el objeto propio sea el inteligible en el sensible, la intelección requiere necesariamente el proceso adquisitivo por la sensación externa e interna;

b) En los juicios: si se dan juicios empíricos o sea, que consideren el hecho de alguna experiencia (p.e. el sol es hermoso), se requiere la percepción de la cosa sensible (=sol); si se tienen juicios puramente racionales, o sea, conocimientos en relación a las ideas (por ejemplo, el todo es mayor que su parte), se requiere que las ideas se den por el sensible: el valor del juicio racional se funda sobre las mismas ideas al mismo tiempo relacionadas, independientemente de la experiencia; pero su origen se funda sobre la experiencia, por la cual se obtienen las ideas;

c) En los raciocinios, como constan de juicios, vale lo mismo que para los juicios.

2) Para la perfección del conocimiento. El conocimiento intelectivo es más perfecto o más imperfecto según que el intelecto sea más perfecto o más imperfecto: pero la mayor o menor perfección el intelecto no es por el mismo intelecto, el cual es espiritual y de la misma capacidad en todos, sino de la mayor perfección del conocimiento sensitivo, y por tanto de la mayor o menor perfección del organismo, o sea, de la corteza cerebral (cerebro). Por esto se explica la diversidad de los individuos y de razas, las cuales se distinguen por la mayor o menor capacidad intelectiva.

Parte III.

Arg. I.

En el conocimiento intelectivo el objeto se concibe y se coloca delante del intelecto. Es así que esto no se da según su entidad física. Luego según la entidad intencional, o sea, por la especie expresa.

Arg. II.

El objeto se encuentra en el intelecto universalmente, mientras en la naturaleza es concreto y singular. Luego, existe también, a su modo en el intelecto, o sea por la especie expresa.

Arg. III.

Todo agente obra un semejante a sí mismo. Es así que el intelecto, especificado por la especie impresa, es semejante a la cosa. Luego obrando (= entendiendo) obra un semejante así, es decir, concibe el objeto, con el cual se termina el proceso de la intelección.

Luego, la intelección no recibe sólo pasivamente el objeto, sino que lo elabora por sí (lo elabora con autonomía) cambiándolo en sí mismo e intencionalmente reconstruyéndolo. De donde se deduce la máxima espontaneidad e inmanencia del conocimiento intelectivo, que él mismo se eleva sobre otros modos de conocer.

ESCOLIO I

DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN GENERAL.

I. Del conocimiento humano en general y sus propiedades.

Vimos el conocimiento humano en especie, es decir, el conocimiento sensitivo e intelectivo; ahora se han de decir algunas cosas sobre el conocimiento humano en general y sus propiedades.

Todos dicen conocer; pero se pregunta: ¿Qué es el conocimiento?

Que el conocimiento sea acción intrínsecamente vital, o sea del ente viviente, todos admiten; pero aún se pregunta: ¿De qué modo el conocimiento se distingue de las otras acciones inmanentes?

En la solución de esta cuestión se establece a naturaleza específica del conocimiento; y esto se hará en pocos puntos.

A través del conocimiento el objeto conocido está en el cognoscente, o sea, el sujeto cognoscente recibe en sí el objeto conocido. El objeto conocido, en cuanto es alguna cosa, está en acto es decir, es lo que está en la naturaleza; igualmente el sujeto cognoscente, en cuanto es cierta cosa, está también en acto pero, en cuanto al conocimiento, antes de que haya conocimiento, están al mismo tiempo en potencia; en al acto del conocimiento, se hacen en acto: el objeto se hace en acto como conocido, el sujeto se hace en acto como cognoscente; ambos al mismo tiempo nacen o sea, connacen (*con-naissance, connasci, cognoscere*, conocer).

El objeto pues, como conocido, se asimila al cognoscente; el sujeto, como cognoscente, se asimila a lo conocido: el conocimiento es pues cierta asimilación no física (como del fierro y el fuego se obtiene el fierro candente), sino intencional o sea, representativa.

El conocimiento, por tanto es: la acción inmanente por la cual el objeto y el sujeto al mismo tiempo se asimilan intencionalmente. El objeto conocido, en cuanto conocido, tiende (*in-tendit*) al sujeto cognoscente; el sujeto cognoscente, en cuanto que conoce, tiende hacia el objeto conocido: se da así la intencionalidad o dinamismo recíproco en la posesión representativa.

Por esto, se explica la célebre frase de los escolásticos*; "in cognitione subjectum cognocens fit aliud in quantum aliud"*, (en el conocimiento, el sujeto cognoscente produce otro en cuanto a otro), es decir, el sujeto no produce otro simplemente, pues el sujeto se destruiría; sino produce otro *"in quantum aliud",* es decir, además de su ser, adquiere el ser del objeto intencionalmente.

De este modo también la frase para el intelecto: *"intellectus in acta est intellectum* (=cosa entendida) *in actu"*; (el intelecto en acto es lo entendido en acto); el sujeto cognoscente en el conocimiento no adquiere un nuevo ser absolutamente, sino adquiere el ser cognoscente; el objeto conocido no adquiere un nuevo ser absolutamente, sino adquiere el ser conocido.

II. El sujeto y el objeto.

El sujeto y el objeto son algo, es decir, tienen alguna naturaleza o esencia o forma por esto se infiere que: la asimilación, en la cual consiste el conocimiento, se tiene porque el cognoscente, además de su forma adquiere la forma del objeto o sea es informado por el objeto; por eso el conocimiento es cierta información. Pero repetimos: la información se ha de entender no físicamente, como si el objeto, en el conocimiento, pierda su forma, la cual pasa al sujeto , sino intencionalmente, en cuanto el objeto, permanece en sí lo que es, está presente en el sujeto cognoscente por una presencia especial, que es la presencia cognoscitiva.

Por esto que el conocimiento es información se infiere la fundamental condición del conocimiento: los entes materiales (cuerpos y plantas) no tienen ni pueden tener conocimiento. He aquí la razón, que óptimamente S. Tomás expone en la Suma Teológica y en otros lugares:

Los entes cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes, por esto que los cognoscentes, además de su propia forma, tienen la forma de otras cosas; de donde, mientras la naturaleza de las cosas no cognoscentes es más estrecha y limitada, la naturaleza de las cosas cognoscentes tiene mayor amplitud y cierta ilimitación. Por otra parte, la limitación de la forma es por la materia: la forma es delimitada por la materia, la cual individualiza; de donde entre más sea independiente la forma de la materia, más puede recibir otras formas.

Luego, el fundamento del conocimiento es la inmaterialidad, es decir, la independencia de la limitación de la materia: a mayor inmaterialidad, mayor capacidad cognoscitiva, o lo que es lo mismo, del grado de conocimiento se sigue el grado de inmaterialidad, o sea la ilimitación de la individualidad; de donde:

1) Los cuerpos son limitados absolutamente por la materia (= son materia segunda) y por consiguiente no pueden conocer;

2) Las plantas exigen un principio vital para sus operaciones; pero la nutrición, el crecimiento y la reproducción siempre y necesariamente se producen en la materia y por la materia, por tanto ni a sí mismos se pueden conocer; sin embargo, las plantas poseen algo que accede al conocimiento, es decir, la irritabilidad y el tropismo;

3) Los animales están en el ínfimo grado del conocimiento, porque su conocimiento esta ligado a la materia en cuanto al objeto y en cuanto a la facultad: el objeto es la materia en singular, la facultad es orgánica, o sea, intrínsecamente dependiente del órgano;

4) Los entes intelectuales son los más independientes de la materia y por consiguiente los que mejor conocen; sin embargo, en los mismos hay cierta jerarquía:

   a) El intelecto humano en el estado de unión del alma con el cuerpo: su objeto adecuado es el ser en cuanto ser, pero su objeto propio o proporcionado al estado de unión es la esencia de las cosas materiales;

   b) El intelecto angélico y el intelecto del alma separada del cuerpo;

   c) El intelecto divino, el cual esta en el supremo grado de inmaterialidad e inmanencia, que no adquiere su conocimiento del mismo objeto extrínseco.

Por esto que dijimos el conocimiento puede definirse: La acción inmanente por la cual se da inmaterialmente alguna forma.

III. El conocimiento, en cuanto es una acción inmanente.

El conocimiento, en cuanto es una acción inmanente, se dice también acción metafísica, para que se distinga de la acción transeúnte, pasajera, que se dice acción física.

La acción, pues, puede considerarse doblemente:

1) En cuanto es pasajera, y entonces es cierta efección o producción; en este sentido la acción se pone en los predicamentos y se dice también acción predicamental o física;

2) En cuanto es inmanente, y entonces no es producción; en este sentido pertenece al predicamento "cualidad". El conocimiento es, pues, la cualidad o acción metafísica; no es necesariamente una producción, sino más bien un acto de ver o contemplación.

Suárez y Vázquez dicen que el conocimiento es necesario y esencialmente una producción o acción predicamental; en los mismos el conocimiento se termina esencialmente (por sí, por razón de sí, propiamente como conocimiento) con la especie expresa: de donde la sensación (ya externa o interna) y la intelección obtienen la especie expresa, que es la representación del objeto.
En la doctrina tomista, como el conocimiento se diga acción inmanente o metafísica, no se admite la producción de la especie expresa en todo el conocimiento; la especie expresa no se da por sí en el conocimiento sino por accidente; en otras palabras: el conocimiento se termina con la especie expresa, no en razón del conocimiento (no en razón de sí), sino en razón del objeto, en cuanto el objeto no puede por otro modo estar presente o unirse al sujeto cognoscente; si el objeto pudiera de sí estar presente en la facultad cognoscitiva, ninguna especie se daría.

Consecuentemente: la visión intuitiva de Dios, que enseñan los teólogos como premio de los justos, no se da por la especie expresa, ya que, por una parte, Dios es el objeto que esta presente al intelecto, de una manera máxima por su espiritualidad, y, por otra parte, ninguna especie, como sea finita, puede representar a Dios infinito como es en sí.

Sin embargo el conocimiento humano de hecho y en esta vida (en el estado de unión del alma con el cuerpo) tiene necesidad de las especies, porque de otra manera el objeto no puede estar presente al sujeto cognoscente; la especie, pues, se requiere, como ya fue dicho, no en razón del conocimiento (que es pura contemplación) sino en razón del objeto, o sea, por necesidad.

En primer lugar la sensación externa, como vimos, necesita la especie impresa o sea, la mutación del sentido; pero, porque aquella sensación es una intuición o conocimiento inmediato del objeto, ninguna especie expresa se da en ésta.

La imaginación, la cogitativa, y la memoria sensitiva tienen especie expresa, que es la reproducción supletoria del objeto, el cual no esta más ampliamente presente.

En la intelección se da doble especie:

1) La especie impresa, que se produce por el intelecto agente y por la cual el intelecto posible es actuado y especificado;

2) La especie expresa, que se produce por el intelecto posible y por la cual el proceso de la intelección se termina y se completa.

Se ha de concluir pues, que si el objeto propio del intelecto humano fuera el inteligible puro, ninguna especie se requeriría; más como el objeto propio es el inteligible en el sensible, el objeto no puede estar presente al intelecto (facultad espiritual) si no se espiritualiza por la especie impresa por la cual se obtiene la presencia espiritual del objeto en la facultad espiritual, y a través de la especie expresa, por la cual se obtiene la representación espiritual del objeto por la facultad espiritual.

Las especies no son substancias, sino accidentes o cualidades que sirven al conocimiento ya dispositivamente (especie impresa) ya acabadamente (especie expresa). La especie no es el conocimiento, ni la sensación, ni la intelección: es para el conocimiento o del conocimiento, para que el conocimiento humano se produzca y se perfeccione; las especies, pues, son medios del conocimiento.

IV. Queda algo por decir sobre esta mediación de las especies.

1) La especie impresa, ya sensible, ya inteligible, es "*medium quo*" del conocimiento (medio por el cual), es decir el medio que se requiere para tener la unión del objeto y la facultad, o sea, para tener la presencia del objeto frente a la facultad cognoscitiva.

La especie impresa, por tanto, no es lo que se conoce, sino aquello por lo cual el objeto se conoce, o aquello por lo cual el objeto se une a la facultad para que sea conocido por ésta. En otras palabras; la especie impresa es el principio formal del cual emana la especificación del conocimiento (para que sea tal o cual conocimiento); la especie impresa no es el término en el cual se establece el conocimiento directo.

Dijimos: "conocimiento directo", porque aquí hablamos del conocimiento por el cual conocemos las cosas; cuando conocemos ordinariamente, no conocemos las especies impresas, sino los objetos, que se unen a nosotros mediante la especie impresa; pero en "el conocimiento reflexivo", es decir, en el conocimiento que tenemos (obtenemos) al tratar la cuestión del conocimiento, la especie impresa es también aquella que se conoce, porque es el objeto de nuestra consideración. Esto es: cuando cualquier hombre

conoce, la especie impresa es aquello por lo cual el hombre conoce los objetos; cuando conoce o reconoce el filósofo, el cual vuelve hacia atrás sobre el conocimiento y lo considera en sus medios, la especie impresa es también lo que se conoce.

Por lo dicho se infiere: como la especie impresa no es el acto del conocimiento, sino su prerrequisito, la misma no es el objeto de nuestra conciencia, sino sólo de la ciencia psicológica; es decir, la especie impresa no es advertida por el sujeto al conocer, sino que es advertida por el psicólogo (filósofo), que investiga las condiciones y los elementos del conocimiento; el hombre que conoce advierte el acto, no las especies impresas; el psicólogo advierte el acto, pero, cuando trata como filósofo en la investigación de los actos, alcanza a admitir las especies impresas.

2) La especie expresa, ya sensible (imagen), ya intelectiva (concepto) es también un medio del conocimiento, pero "*medium in quo*" (medio en el cual) ya la imaginación, ya el intelecto reproduce y conserva intencionalmente el objeto conocido.

Absolutamente hablando, tampoco la especie expresa es lo que se conoce; sino sólo de algún modo puede decirse que es aquello que se conoce, es decir, la palabra mental puede tener en sí y tienen en sí en algún modo el objeto del intelecto.

Se advierte sin embargo que la "palabra mental" puede considerarse de doble manera:

a) Físicamente, como sea algún accidente inherente al sujeto (al intelecto).

b) Intencionalmente o representativamente, en cuanto es la representación de la cosa entendida

Si se considera del primer modo la palabra mental no es el objeto del intelecto sino en el conocimiento reflexivo, que se da en la ciencia psicológica (= en este nuestro estudio): nosotros pues, en este momento y en este lugar, conocemos la palabra mental como cierto accidente y por tanto para nuestro conocimiento científico es el objeto entendido (= conocido).

Si se considera del segundo modo, la palabra mental puede decirse objeto entendido, pero siempre con intrínseca y esencial relación hacia la cosa, que esta fuera del alma (= existente). De donde el conocimiento de la palabra y el conocimiento de la cosa no son dos conocimientos distintos o el conocimiento de dos cosas distintas, sino el conocimiento de una sola cosa, porque el conocimiento de la cosa representante, como representante, es ya el conocimiento de la cosa representada. La especie expresa tiene, pues, intencionalidad hacia la especie inteligible impresa por la cual el intelecto posible es fecundado para engendrar la especie expresa (concepto); la

especie inteligible impresa tiene intencionalidad hacia la especie expresa de la imaginación (imagen), por la cual es producido instrumentalmente (cooperando con el intelecto agente); la especie expresa de la imaginación tiene intencionalidad hacia la especie impresa del sentido externo, el cual por último tiene intencionalidad hacia la cosa.

La intelección de la palabra es pues la intelección de la cosa[9]; al contrario de la especie impresa, la palabra mental es objeto de la conciencia, o sea es advertido por la conciencia.

Si se niega la fundamental intencionalidad de la palabra mental o de la especie en general hacia la cosa, las especies serían puras modificaciones subjetivas o meros fenómenos subjetivos, de tal manera que los que decían que el conocimiento tiene la especie como objeto absoluto (= sin esencial intencionalidad) caerían en el error de muchos filósofos modernos, es decir,

[9] También en el conocimiento divino se tiene el verbo, pero esto es no por necesidad, como el conocimiento humano, sino por abundancia.

en el fenomenismo gnoseológico (= fenomenismo en la doctrina del conocimiento) o sea, al subjetivismo.[10]

La doctrina tomista sobre las especies evita el error del subjetivismo, ya que porfiadamente sostiene la intencionalidad del conocimiento. La oposición a esta doctrina o su desdeño (Malebranche, Giaberti y otros más recientes, que menosprecian la doctrina tomista acerca de las especies) surge por aquella falsa intelección.

ESCOLIO II.

DE LA EVOLUCIÓN OBJETIVA DE LA INTELECCIÓN

La intelección humana, como no está totalmente en acto, se sigue una evolución ya en los objetos a conocer, ya en el mismo conocimiento de éstos, y así, existe en la intelección la evolución objetiva, en cuanto a los objetos, y la evolución subjetiva, en cuanto a la misma intelección de los objetos.

En este lugar hablamos de la evolución objetiva, después hablaremos de la evolución subjetiva.

Los objetos a conocer pueden reducirse a tres clases: las cosas materiales, el alma, Dios; las cosas materiales como objeto propio del intelecto humano, el alma y Dios como objeto sólo adecuado.

I. DEL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS MATERIALES

En conocimiento de las cosas materiales el conocimiento humano, en general, empieza de lo singular, porque siempre precede el conocimiento sensitivo; pero el conociendo intelectivo se tiene de diversas maneras, es decir precede de lo universal a lo singular, de lo más universal a lo menos universal. La razón es evidente: el conocimiento intelectivo pasa de la potencia al acto; en este tránsito el primero es acto imperfecto, el segundo es un acto perfecto.

Mas aquí en el conocimiento de la cosa material, que es singular, es más perfecto su conocimiento en cuanto singular que su conocimiento en cuanto universal: el conocimiento universal de la cosa singular como singular es más bien confuso y se hace más claro en cuanto más se acerca a su singularidad.

Por tanto el intelecto, al conocer las cosas materiales, procede de lo universal a lo singular, de lo más universal a lo menos universal.

[10] Fenomenismo gnoseológico, que enseña que el conocimiento humano termina en las ideas o representaciones.

Esto además consta por la experiencia y por la naturaleza de la intelección:

1) Por la experiencia:

   Pues los niños primero conocen las cosas genéricamente y confusamente, después se acercan al conocimiento propio y distinto; así también los adultos;

2) Por la naturaleza de la intelección:

   La intelección, como sea un acto espiritual, requiere un objeto próximo e inmediatamente espiritual, más el objeto material se hace próximo e inmediatamente espiritual, hasta el punto que es abstraído o despojado de las condiciones de singularidad que emanan de la materia: la cosa material, intencionalmente es espiritualizada, es la especie impresa, la cual especifica y determina el intelecto. Luego el primer contacto del intelecto humano con las cosas materiales es de naturaleza universal, es decir, el intelecto procede de lo más universal.

   En este lugar surge la cuestión sobre el conocimiento intelectivo del individuo material (= de la cosa singular y material). Con todo, son dos las cuestiones:

   1. ¿Conoce el intelecto al individuo material? (Cuestión de hecho).

   2. ¿De que modo el intelecto conoce al individuo material? (Cuestión de modo).

Acerca de la primera cuestión todos los escolásticos, aún S. Tomás, enseñan que el intelecto conoce al individuo material. Queda la cuestión sobre el modo.

En cuanto a la cuestión sobre el modo hay entre los escolásticos una doble doctrina:

1) Los Escotistas, Occamistas y Suarezianos, como sostengan que el objeto propio del intelecto humano es también el individuo material, enseñan que el intelecto conoce directamente (por sí como intelecto) al individuo material.

2) S. Tomás y los tomistas, como sostengan que el objeto propio del intelecto humano es la esencia universal de la cosa material, enseñan que el intelecto conoce sólo indirectamente al individuo material.

El conocimiento indirecto del individuo material significa esto: como el intelecto adquiere su concepto por la imagen, conoce la relación entre el concepto y la imagen (que representa al individuo material); es decir, la especie expresa tiene intencionalidad hacia la especie impresa, y esta hacia la imagen; por consiguiente el concepto connota la imagen o sea se vuelve hacia la imagen; el intelecto se dirige hacia esta connotación y a través de la imagen conoce al individuo material.

La advertencia del intelecto hacia la connotación de la imagen puede llamarse "reflexión" o "conversión hacia la imagen"; de donde diciendo que el intelecto "conoce indirectamente al individuo material" decimos que conoce a aquél "a través de cierta reflexión sobre la imagen" o "por conversión hacia la imagen", de lo cual es obtenida la especie impresa.

La doctrina tomista es la más verdadera, porque el intelecto, como facultad espiritual, no tiene proporción con la cosa materialmente singular; de donde el objeto proporcionado es sólo la esencia universal de la cosa material. Luego el conocimiento del individuo material es complejo, porque se obtiene por el intelecto y por la imaginación: por el intelecto en su significación universal, por la imaginación en su concreción material.

La confirmación de esta doctrina se da por la experiencia; ya que, para indicar al individuo material, así hablamos: este hombre, este caballo, esta rosa, esta piedra, es decir, hacemos la síntesis del elemento conceptual universal (hombre, caballo, rosa, piedra) y por el elemento sensible singular que se expresa a través del adjetivo demostrativo (este, esta, esto).

El conocimiento angélico y divino del individuo material e inmaterial no pertenece al estudio de nuestra Psicología; sin embargo decimos que, como el proceso del conocimiento angélico sea diferente del proceso del conocimiento humano, puede concederse el conocimiento directo del

individuo material; para el conocimiento divino no hay dificultad alguna para que conozca directamente al individuo material, porque el conocimiento divino no depende de las cosas, sino las hace.

II. DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA.

Doble cuestión puede hacerse:

1. ¿Que es el alma? (cuestión sobre el conocimiento esencial del alma).

2. ¿Existe el alma? (Cuestión sobre el conocimiento de la existencia del alma)

En cuanto a la primera cuestión esto se ha de decir: el alma es una substancia espiritual; luego no pertenece al objeto propio del intelecto humano, sino al objeto adecuado; de donde el concepto de alma no es un concepto propio, sino análogo, es decir imperfecto, porque se obtiene por la negación de la materialidad que encontramos en las cosas materiales (que son el objeto propio de nuestro intelecto).
Consecuentemente el conocimiento de la esencia del alma se obtiene a través del raciocinio, es decir, es mediato (= por medio del raciocinio).

En cuanto a la segunda cuestión, el conocimiento de la existencia del alma es inmediato, porque se obtiene por lo mismo que advertimos nuestros actos cognoscitivos: advertimos los actos como “nuestros” por lo mismo “nos” advertimos como actos. Este conocimiento inmediato se dice también intuición y considera más bien todo nuestro “ego” (yo) como sujeto unitariamente que consta de alma y cuerpo.

Pero se pregunta ¿De que modo se determina el alma para conocer su existencia?

He aquí la respuesta: el alma se determina para conocer su existencia (= para intuir su ser) por advertencia, o sea, por la conciencia de sus actos[11] el alma, obrando, percibe las operaciones y a sí misma como existente y operante.

Concluimos: nosotros intuimos (= conocemos inmediatamente) la existencia del alma, demostramos la esencia del alma. Sin embargo, después de muchos trabajos, muchos misterios aún se tienen en esta vida acerca de la esencia de la del alma y sus operaciones.

III. SOBRE EL CONOCIMIENTO DE DIOS.

Dios se comprehende en el objeto adecuado del intelecto humano; de donde, de alguna manera podemos conocerle. Sin embargo, como no este contenida en el

objeto propio y de ningún modo sea presente a nosotros inmediatamente en esta vida, su concepto es análogo (= no propio) y mediato el conocimiento de' las creaturas. Mucho se ha de decir sin embargo en la Teología racional.

ESCOLIO III.

DE LA EVOLUCIÓN SUBJETIVA DE LA INTELECCIÓN.

La evolución subjetiva de la intelección, o sea, la evolución de la misma intelección al ir conociendo, se hace por tres grados: simple aprehensión, juicio, raciocinio.

Las tres operaciones ya las sabemos por la Lógica; pero más correctamente la Lógica las conoce por la Psicología, porque la Lógica ofrece las reglas para obtener la verdad través de los actos, los cuales son considerados en sí mismos en la Psicología.

[11] Es muy célebre el texto de S. Tomás sobre la conciencia simultanea del sujeta y del acto en *De ver., 10, 8*: "En esto que alguien percibe su alma tiene el vivir y el ser, en cuanto percibe su sentir, y entender y en otros de esta manera la vida ejerce su obrar".

De los actos en singular pocas cosas se han de decir.

I. DE LA SIMPLE APREHENSION

La simple aprehensión es la operación del intelecto por la cual se conoce la esencia de alguna cosa en sí misma.

En la simple aprehensión se dan los siguientes actos: atención, abstracción, reflexión, recuerdo.

1. De la atención.

   La atención es la fijación del intelecto hacia algún objeto considerándolo con preferencia a otros.

   La atención puede darse en el conocimiento sensitivo; (el perro que observa a su amo), pero la verdadera atención consciente en sí se da en el intelecto. La atención intelectiva puede ser involuntaria (espontánea) y voluntaria.

   La capacidad de la atención es variable:

   a) Según los sujetos cognoscentes,

   b) Según los objetos,

   c) Según las circunstancias.

1) En Cuanto a los sujetos, el hombre tiene mayor atención que la mujer, el adulto mayor que el niño, el sano mayor que el enfermo, etc.

2) En cuanto a los objetos, la atención se disminuye cuando se tiene acerca de varios objetos; de donde la frase: "*Pluribus intentus, minor est ad singula sensus*" (= Conocimiento). Son, en fin, los que al mismo tiempo escriben teniendo la pluma en la boca, en las dos manos y en los pies.

3) En cuanto a las circunstancias se ha de decir que un nuevo suceso cambia la atención.

Acerca de la atención muchas cosas se enseñan en los estudios de la Psicología experimental, que mucho sirven para la Pedagogía

2. De la abstracción.

La abstracción en general es una separación (abs-trahere; αφαιρεσισ); más la separación puede ser física, como se hace en el análisis químico, e intencional, que se da en el conocimiento de la cual ahora hablamos.

La abstracción intencional puede ser sensitiva e intelectiva.

I. La abstracción sensitiva se produce por los sentidos externos y por la imaginación; la vista percibe el color, y por esto abstrae (prescinde) de las demás propiedades de la cosa materialmente singular; la imaginación puede separar los elementos en sus imágenes y componer nuevos. La abstracción sensitiva permanece siempre dentro del ámbito de la singularidad: abstrae esta parte o esta propiedad de esta propiedad; de donde, aún cuando se haga la suma o colección de estas propiedades y se imponga a la colección un nombre común, siempre estamos en el sensible y en el singular. Tal es la abstracción, de la cual hablaron Locke y Berkeley: aquel como defienda, este como impugne la abstracción; la abstracción de los empiristas puede llamarse abstracción impropia, la cual utilizan con frecuencia las ciencias experimentales cuando presentan sus "conceptos empíricos" o sea las colecciones de las propiedades empíricas.

II. La abstracción intelectiva se produce por el intelecto y trasciende la esfera sensitiva porque versa acerca de lo universal; se dice también abstracción propia. Doble puede ser la abstracción intelectiva según el doble intelecto: agente y posible.

1) La abstracción del intelecto agente: por esta abstracción se obtiene lo universal: esto se hace por la producción de la especie inteligible

impresa, por la cual la esencia de alguna cosa material se purifica de las condiciones de la singularidad (abstracción individuante). Esta abstracción no es una operación cognoscitiva, sino dispone a la operación cognoscitiva; de donde se dice abstracción por modo de eficiencia o abstracción negativa, porque por la misma simplemente se niegan las condiciones de singularidad.

2) La abstracción del intelecto posible es la abstracción por la cual se conoce, se aprehende o se considera el universal; de donde se dice abstracción por modo de consideración o abstracción positiva, en cuanto por la misma se considera universal conociendo uno y otro término: el término *a quo* (del cual), es decir, el conjunto de notas singulares, y el término *ad quem* (hacia el cual), es decir, el mismo universal.

La abstracción positiva puede ser doble: total y formal (parcial).

a) La abstracción total, según la más común terminología se tiene cuando se considera todo el universal sin las partes subjetivas: así, si de Pedro, Pablo, Juan (individuos) abstraigo "hombre", el cual es todo lo universal en relación a ellos: si del hombre y del bruto abstraigo "animal"; si de los animales y de las plantas abstraigo "vivientes", etc.

b) La abstracción formal se da cuando se considera cierta forma sin el sujeto en el cual está así, si del sujeto blanco abstraigo "blancura", si del sujeto cuanto abstraigo "cantidad", si de hombre abstraigo "humanidad". Como la forma sea una parte relacionada a la cosa (la cosa concreta se constituye de dos partes: esencia y las notas individuantes de su singularidad concreta), esta abstracción se dice también parcial. [12]

Muchas cosas son dichas por los autores sobre la abstracción; algunas hablan de la abstracción directa y refleja: la primera es espontánea, la segunda es reflexiva, comparativa y sirve a las ciencias. Más algunos dicen que la abstracción formal es ya reflexiva, y dicen correctamente. Podemos aquí sumariamente decir acerca del valor de la abstracción:

1) La abstracción intelectiva es fundamentalmente necesaria para tener conocimiento universal y para formar los juicios necesarios a través de la comparación de los conceptos; de donde es necesaria para las ciencias, para todas las ciencias; se debe hacer notar que su estudio pertenece a la Filosofía.

2) La abstracción se dice en múltiple sentido, como hemos visto; de donde el concepto de abstracción es análogo.

3) La abstracción no falsifica la realidad, porque por ella el sujeto no afirma que la realidad es universal, sino aprehende universalmente la realidad, la cual se sabe que es singular y concreta. La abstracción no niega la individualidad y la multiplicidad de las cosas (no niega lo concreto de lo real), sino que prescinde de la individualidad sólo en la formación (intelecto agente) y la consideración (intelecto posible) de las esencias como universales, las cuales sin embargo en el conocimiento completamente considerados (intelecto y sentido) son considerados aún como concretamente existentes. Luego dice bien Aristóteles: "la abstracción no es de la mentira".

4) La abstracción formal es más perfecta que la abstracción total, porque a través de la misma el conocimiento intelectivo trasciende más el orden sensitivo y por tanto mejor Filosofía (y principalmente la Metafísica) se construye.

[12] Nótese este triple grado de abstracción formal en la división de la Filosofía: a) Abstracción que se obtiene "de la cosa movible y sensible" (Filosofía de la naturaleza); b) Abstracción que se obtiene "de la cosa como cuanta" (Filosofía de la cantidad o Filosofía matemática); c) Abstracción que se obtiene "del ser en cuanto ser" (Metafísica)".

5) La abstracción, aunque necesaria, es también peligrosa, no; en razón de sí (*per se*), sino en razón de aquellos que la utilizan en la consideración de las cosas; ya que pueden algunos no atender a la complejidad de las cosas y dedicarse al puro estudio de los conceptos; de aquí que se da el abuso de la abstracción, el cual correctamente se dice abstraccionismo (abstractismo):

El abuso del abstractismos se encuentra en algunos escolásticos y aristotélicos del siglo XVI y XVII, por culpa de los cuales la Filosofía escolástica y aristotélica vinieron en decadencia; pero mucho más se da en varios filósofos modernos, los cuales, mientras por la boca (de palabra) exaltan la multiplicidad orgánica y armónica de la realidad, sin embargo, de hecho juegan con puros conceptos; los mismos construyen un sistema íntegro acerca de la realidad sobre el fundamento de un sólo y puro concepto a de una sola y pura definición (cfr. Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel...).

3. De la reflexión.

La reflexión es el retorno del intelecto hacia los propios actos. Se suele decir también conciencia, la cual no es una facultad distinta del intelecto, sino el mismo intelecto en cuanto se advierte, advierte a sus actos y al mismo sujeto cognoscente y operante[13]

La reflexión sin embargo, se toma en tres sentidos:

1) LA REFLEXION ONTOLÓGICA: Es el retorno sobre alguna cosa para considerarla mejor; por ejemplo, la reflexión sobre el hombre, Dios, etc.

2) LA REFLEXIÓN LÓGICA: Es el retorno sobre los meros universales como conceptos (= conceptos objetivos) para regularlos en el raciocinio.
3) LA REFLEXÓN PSICOLÓGICA: Es el retorno sobre el acto y el sujeto que tiene el acto, esta última reflexión se dice conciencia psicológica para que se distinga de la conciencia ética o moral de la cual se tratara en Ética.

   La conciencia psicológica es el carácter de todos los actos psíquicos, es decir, se encamina a los actos cognoscitivos y apetitivos; sin embargo tiene límites, ya que la pura conciencia:

[13] En la terminología moderna los no escolásticos distinguen la conciencia de la autoconciencia: la conciencia sería lo mismo que el conjunto de conocimientos en general, la autoconciencia seria el conocimiento de sí mismo (o el conocimiento del sujeto o el conocimiento del mismo conocimiento). En los escolásticos la conciencia es cualquier advertencia de los hechos y de las cosas internas, la autoconciencia es parte de la conciencia, o sea las conciencia del mismo sujeto; de hecho están mezclados los términos “conciencia” y “autoconciencia”.

   a) Advierte la existencia, no la esencia de los actos;

   b) Advierte los actos como presentes;

   c) Advierte los actos concretamente, es decir, el acto con el sujeto y por el sujeto: yo siento, yo entiendo, yo quiero, etc.

   Más allá de estos límites, no se da la conciencia sino la ciencia (psicología), que utiliza aun la conciencia para el estudio de la doctrina del hombre.

   La carencia absoluta de la conciencia se dice inconciencia (en sentido psicológico), mientras que la disminución de la conciencia se dice subconciencia, de la cual hoy se habla mucho en los estudios psicológicos.

4. De la memoria intelectiva.

   La memoria, como acto, es el reconocimiento de lo pasado como pasado; como facultad es el mismo intelecto en cuanto tiene aquel reconocimiento.

   La memoria intelectiva difiere de la memoria sensitiva, por esto: la primera tiene lo universal como objeto directo, la segunda tiene lo singular material.

   Mucho puede decirse sobre la memoria, pero permanece el misterio acerca de las causas que explican completamente los fenómenos dé la memoria.

Ciertamente está presente en la vida intelectiva la asociación de las ideas, como se da en la vida sensitiva la asociación de las imágenes; una y otra asociación al mismo tiempo se implican por el nexo entre el conocimiento intelectivo y el sensitivo. Las leyes de la asociación de las ideas, son las mismas que las leyes de la asociación de las imágenes; pero en la asociación de las ideas se tiene más influjo de la voluntad, como se hace en el juicio y en el raciocinio.

II. DEL JUICIO.

El juicio. Es la operación del intelecto por la cual se afirma o se niega algo del sujeto.

Juzgar se dice por los escolásticos medievales es inteligir a través del modo de la composición y división:

La composición es la afirmación (= el predicado se compone, se conforma con el sujeto), la división es la negación (= el predicado se divide por el sujeto).

Sin embargo, el juicio, ya negativo, ya afirmativo, es siempre cierta síntesis o composición, por la cual dos términos se componen.

Sobre el juicio dos cosas se preguntan:

1. ¿El juicio es acto del intelecto o de la voluntad?
2. ¿Cuál es la esencia íntima del juicio? o de otra manera ¿qué se conoce a través del acto de juzgar?

En cuanto a la primera cuestión, Descartes atribuye el juicio a la voluntad, porque en el juicio se da el consentimiento o asenso; sin embargo todos los escolásticos lo atribuyen al intelecto. Y correctamente, ya que el juicio es un acto cognoscitivo en el cual se da la verdad o la falsedad; más la verdad y la falsedad solo se dan en el intelecto. La voluntad puede influir en el juicio, no en cuanto pone (=*elicit*) el juicio, sino en cuanto impera al intelecto para juzgar cuando no se tiene evidencia en los mismos términos del juicio. De donde el juicio es un acto elícito del intelecto, pero puede ser un acto imperado por la voluntad: elicitivamente pertenece al intelecto, imperativamente puede pertenecer a la voluntad.

En cuanto a la segunda cuestión disputan los escolásticos. Algunos dicen que el juicio consiste en el conocimiento perfecto del nexo entre el sujeto y el predicado, es decir, es la aprehensión de la conveniencia o no conveniencia entre el sujeto y el predicado (Suárez y los suarezianos), otros (principalmente los tomistas) dicen que el juicio consiste en la afirmación de la conveniencia o no

conveniencia, es decir, en el mismo asentimiento, el cual es precedido y preparado por la aprehensión de la conveniencia o no conveniencia.

La segunda sentencia es más probable, porque explica mejor los juicios erróneos y conviene mejor con la doctrina teológica sobre el acto de fe (de la cual tratan los teólogos).

III. DEL RACIOCINIO.

El raciocinio es la operación del intelecto por la cual se infiere un juicio de otros; es pues el tránsito de lo conocido a lo ignorado, por tanto, signo de perfección y de imperfección.

1) Signo de perfección, porque por el raciocinio, el hombre conoce aquello que trasciende la experiencia; y en esto el hombre es más perfecto que los otros animales;

2) Signo de imperfección, porque como el raciocinio sea el transito de la potencia al acto, indica que el hombre no aprehende inmedíatamente una cosa en acto; y de hecho el intelecto angélico y divino no tienen raciocinio.

El hombre pues, es un ente racional y media entre los seres infrarracionales (irracionales) y los seres suprarracionales: El hombre simplemente aprehende, juzga, razona; el ángel aprehende y juzga, no razona; Dios aprehende, no juzga ni razona.

N.B. sobre el valor del raciocinio, como medio de certeza, cfr. la Gnoseología.

ESCOLIO IV

DEL LENGUAJE DEL HOMBRE [14]

Se trataran cuatro cosas:

I. De la naturaleza y especie del lenguaje,
II. De la relación entre el lenguaje y el origen de las ideas,
III. Del valor del lenguaje,
IV. Del origen del idioma.

I. DE LA NATURALEZA Y ESPECIE DEL LENGUAJE.

A. De la naturaleza del lenguaje

El lenguaje es la comunicación de los actos psíquicos o sea sensación, la intelección y la volición; es por tanto el signo o conjunto de signos, a través de los cuales manifestamos nuestros actos psíquicos; se le llama también lengua, en cuanto es el conjunto de verbos y vocablos.

El lenguaje es un fenómeno complejo, al cual cooperan todas las facultades humanas; conviene todo y sólo al hombre, porque necesita de las ideas universales; los animales y los infantes (infante = no hablante, *fari* = habla) no tienen habla, sino sólo clamor: Los animales porque no tienen el órgano de la voz articulado; los infantes, porque tal órgano no esta perfecto y no tienen el ejercicio de las ideas (no tienen uso de razón).

14 Aquí brevemente se delinea aquello que dice la Filosofía del Lenguaje o sea del idioma, que hoy tiene muchos estudiosos.

B. DE LA ESPECIE DE LENGUAJE.

Las especies de lenguaje son:

1) El lenguaje gesticulado, si consta de los gestos de la cabeza, de las manos, como hacen los sordomudos.

2) El lenguaje escrito, si consta de signos escritos en piedra, o madera, o mapa, u hojas, etc.; el lenguaje también se dice escritura, que puede ser:

   a) Escritura ideográfica si expresa las ideas directamente por los símbolos; por ejemplo la visión se expresan pintando ojos; tal ha sido hasta ahora la escritura china. La escritura ideográfica es antiquísima, primera entre las otras escrituras, porque más convino al hombre primitivo que comunicó las cosas conocidas pintando las mismas cosas;

   b) Escritura fonográfica o sea fonética (= sonido), si expresa las ideas por sonidos; la escritura fonética no expresa directamente las cosas o ideas, sino nombres, y por los nombres ideas; se llama también alfabética, si expresa los elementos de los vocablos por signos propios (consonantes y vocales) la escritura alfabética se abrevia por la escritura estenográfica;

   c) Escritura jeroglífica (cuneiforme), que nació de la ideográfica, pero partió también de la fonética.

3) El lenguaje oral o sea articulado que se hace por sonidos emitidos por el órgano de la voz y moderados par la lengua. De la relación entre el lenguaje oral y la lengua, también al lenguaje se le llama lengua (itálica, latina, francesa, etc.).

II. DE LA RELACIÓN ENTRE EL LENGUAJE Y EL ORIGEN DE LAS IDEAS.

Algunos filósofos enseñaron que para nuestras ideas es necesario el lenguaje: se llaman tradicionalistas. El tradicionalismo, tomado filosóficamente, es la doctrina que enseña que nuestras ideas en todo o en parte tuvieron origen y lo tienen por el habla.

Esta doctrina floreció en la primera mitad del siglo XIX y es llamada tradicionalismo, porque exalta mucho la transmisión oral: en aquella (*tradere* = transmitir oralmente), cuya custodia e interpretación, después de la Encarnación y la Institución de la Iglesia Católica, está en la Iglesia; la Iglesia, luego, es maestra de la fe y del conocimiento humano; la fe no sólo aventaja la razón, sino que su uso la precede y la regula.
Los defensores del tradicionalismo fueron De Bonald, que enseño que todas las ideas eran adquiridas por transmisión (tradicionalismo absoluto); A. Bonnetty, que enseño que la transmisión es necesaria en cuanto a las ideas de orden religioso y moral (la existencia de Dios, la espiritualidad y la inmortalidad

del alma, la ley moral); I. Ventura, que enseño que la transmisión era necesaria sólo para hacer más claras las ideas de orden religioso y moral: Bonnetty y Ventura son pues tradicionalistas moderados.

El tradicionalismo, exaltando la fe y la tradición, fue la reacción contra el racionalismo del siglo XVIII (iluminismo, enciclopedismo), que mucha exalta la razón humana ("la diosa razón"). Al mismo tiempo con los tradicionalistas Gioberti en Italia y Ubags en Bélgica (ontologistas) enseñaron que el habla es necesario para el conocimiento de las cosas; teniéndose ya por intuición la esencia de Dios, más claramente se alcanza.

El tradicionalismo ciertamente es falso, pero tiene parte, o sea, alma de verdad.

1) El tradicionalismo es falso, porque:

   a) Es insuficiente; no puede causar las ideas aquello que es posterior a las ideas; el habla también es posterior a las ideas en cuanto que es la expresión de las ideas;

   b) Es malo para la razón humana: ya que veremos el proceso en que se forman las ideas; por tanto correctamente se concluye que la razón humana, absolutamente hablando, puede formar las ideas de sí;

   c) Es peligroso para la fe: si todas nuestras ideas se tuvieran por transmisión, se quitarían la distinción entre las verdades de orden natural y las verdades de orden sobrenatural; además los actos de fe no pueden preparar más ampliamente a la razón por tanto queda sin fundamento racional (cfr. teólogos). De donde el tradicionalismo se precipita en el racionalismo, a saber en la negación entre el orden natural y sobrenatural, y consecuentemente en la imposibilidad de la fe.

2) El tradicionalismo tiene parte de verdad, en efecto:

   a) Si se trata del habla meramente humana vale lo mismo para muchos el tener ideas más pronto y más claras; de aquí se infiere el valor del lenguaje, del magisterio oral, de la vida social, de las tradiciones culturales (literatura, lectura de libros, viajes, etc.);

   b) Si se trata de la Revelación Divina, la Revelación es moralmente necesaria de tal modo que todos los hombres, rápida, clara y seguramente conozcan todas las verdades naturales de orden religioso y moral.

   Se dice "moralmente necesaria", es decir por las dificultades que experimenta la razón humana, porque, mientras el hombre tiene razón de aquellas ideas así formadas (de donde la revelación no es física, natural o

esencialmente necesaria), sin embargo se tienen muchas dificultades para obtener el conocimiento pleno que mencionamos. [15]

III. DEL VALOR DEL LENGUAJE.

Aquí se entiende el valor como la utilidad o sea el finalismo del lenguaje: el lenguaje tiene valor psicológico, poético y social:

1) El valor psicológico está en esto, en cuanto por el lenguaje el conocimiento se hace más claro, más distinto y más fácil: quien conoce muchas palabras, mejor piensa y más fácilmente progresa en el conocimiento; esto se explica por el nexo natural que existe entre el conocimiento intelectivo y el sensitivo; por tanto, la posesión de muchos conceptos (los cuales se tienen de las imágenes) ayuda al conocimiento intelectivo.

2) El valor poético está en esto, en cuanto por el lenguaje se ayuda mucho la capacidad productiva de la imaginación, el pensamiento casi plástico se alcanza y se obtiene con especial ritmo tanto en verso como en prosa.

3) El valor social está en esto, en cuanto por el habla se une y se afirma la vida social; el idioma es el vínculo de la sociedad, de tal modo que la "nación" tiene el idioma como causa única y fundamental de su constitución y conservación (factor fundamental de la nacionalidad).

Aún más en nuestros tiempos, favorece la mayor unidad de los pueblos en la vida cultural, económica y política; se han dado muchos intentos para formar un idioma internacional (cfr. esperanto); el latín en la Iglesia Católica es el óptimo vínculo de la unidad natural en la cultura, en el derecho y en la liturgia.

IV. DEL ORIGEN DEL LENGUAJE.

El problema del origen de las lenguas no considera el origen de los varios idiomas, ya sea de una o de muchas: esto pertenece a la lingüística, no a la filosofía. El problema filosófico de la lengua considera al idioma en general (oral) como expresión o comunicación de las ideas.

Filosóficamente contemplado, el problema del origen del idioma puede ser doble:

1. ¿De hecho es el hombre el inventor del idioma? (problema de hecho).

2. ¿Pudo el hombre por sí inventar el idioma? (problema de derecho).

[15] cfr aquella cosas que definieron en el Concilio Vaticano la relación entre fe y razón
En cuanto a la primera pregunta, la razón sola nada puede establecer; podemos decir sólo esto: si el hombre de hecho inventara el idioma por sus fuerzas, pasaría mucho tiempo en el cual la vida humana estaría casi como

bestia hasta la invención del idioma; sin embargo esto esta en desacuerdo con, la sabiduría y bondad de Dios.

Los materialistas, evolucionistas y algunos lingüistas modernos (Wundt, Humboldt) sostienen que el hombre de hecho inventó el lenguaje por instinto o por la repetida emisión de los sonidos. Ningún argumento se tiene a favor de esta doctrina; al contrario, por la unidad de las lenguas primitivas, que es admitida hoy por casi todos, se ve más probable que el idioma tuvo origen por cierta revelación de Dios.

En cuanto a la segunda pregunta, se sostiene, contra los tradicionalistas, que el hombre pudo inventar el lenguaje. Porque, absolutamente hablando, para la invención de la lengua se requieren tres cosas:

a) Posesión de las ideas;
b) La capacidad para articular la voz;
c) La tendencia a manifestar los pensamientos;

Estos tres se tienen en el hombre, como consta por la experiencia.

Otra pregunta conexa con las precedentes fue puesta par los filósofos griegos, si acaso el idioma sea de origen natural* (φυσιχοζ), o por convención** (nomos: νομοζ) o por ley positiva*** (nomos: νομοζ). Lo más verdadero es que, después de la revelación primitiva, el idioma es el conjunto de signos en parte naturales y en parte convencionales; sin embargo la convención prevalece sobre lo natural; de aquí se explica la variabilidad o sea la mutabilidad de las lenguas o idiomas. De aquí también se deduce que los autores de la absoluta inmutabilidad del idioma nacional obran contra la historia: Nuestro lenguaje se desarrollo ya para el género humano, ya para las naciones, ya para los individuos; el absoluto inmovilismo lingüístico se esforzó en anular el abstractismo, porque separa el habla del vivo y progresivo pensamiento humano, cuya expresión debe ser fiel.

SUMARIO GENERAL

I. De la existencia de las ideas universales.

La idea aquí es el mismo concepto o sea, la representación universal de alguna cosa. Todos los filósofos, excepto los empiristas (sensistas, positivistas) admiten la existencia de las ideas universales.

1. Los empiristas enseñan que el conocimiento se limita a la experiencia sensible; entre los antiguos sobresale Demócrito con el atomismo; entre los empiristas modernos sobresalen Locke y Condillac; con el empirismo está unido el asociacionismo.

2. La existencia de las ideas universales se prueba porque se dan:

   1) ideas que no representan algo singular;
   2) ideas que se refieren a cosas ya materiales, ya inmateriales;
   3) ideas que se refieren inmaterialmente a cosas materiales;
   4) ideas que representan relaciones;
   5) juicios y raciocinios.

La negación de las ideas universales conduce:

1) a negar la distinción entre el hombre y el animal irracional;
2) a la imposibilidad de construir una verdadera ciencia necesaria y universal;
3) a la imposibilidad de conocer la realidad suprasensible.

De la existencia de las ideas universales rectamente se infiere la existencia de una facultad cognoscitiva distinta de los sentidos, que se llama intelecto.

II. Sobre el objeto del intelecto.

1. Para conocer mejor la naturaleza del intelecto, es necesario inquirir cual sea su objeto formal, ya que las facultades se especifican por los actos, los actos por los objetos.

   El objeto del intelecto humano puede considerarse de dos maneras según la doble consideración del mismo intelecto:

   1) Si el intelecto humano se considera absolutamente como intelecto, su objeto formal se dice adecuado y, según lo escolásticos, es el ente en cuanto ente, o sea, el ser en toda su extensión.

   2) Si el intelecto humano es considerado precisamente como humano, o sea, como la facultad del alma unida al cuerpo, su objeto formal se dice propio, y, según los escolásticos, es la esencia (= razones esenciales) de las cosa materiales, o sea, el inteligible en el sensible, el cual por tanto debe extraerse por el sensible.

2. Contra la doctrina escolástica sobre el objeto propio del intelecto humano están el ontologismo y el innatismo. El ontologismo (Malebranche, Gioberti) sostiene que el intelecto humano tiene en esta vida la intuición de Dios y en Dios conoce todas las cosas creadas. El innatismo sostiene que las ideas del hombre son innatas, o sea, que no empiezan por los sentidos. Platón pone las ideas innatas pero requiere la excitación de los sentidos, para que las ideas lleguen a la conciencia; Descartes enseña que todas las ideas son innatas, porque la intelección es la misma esencia del alma; Leibniz dice que las ideas son innatas solo virtualmente; Rosmini sostiene que es innata solo la idea del ente.

3. La verdad de la doctrina escolástica, o sea, del objeto adecuado, se prueba por esto que, la razón del ser por el intelecto congnoscible, se encuentra en todas las cosas y en todas sus diferencias.

4. Sobre el objeto propio decimos que no es Dios; ya que:

    1) Si el hombre tuviera la intuición de Dios, debería tener conciencia de El;

    2) Si el hombre tuviera la intuición de Dios, nadie erraría acerca de Dios.

    3) El ontologismo conduce:

        a) Al racionalismo,
        b) Al panteísmo, y
        c) Al inmanentismo.

5. El objeto propio del intelecto humano es el inteligible en el sensible y por el sensible; y se prueba:

    1) A posteriori, es decir:

        a) Por la naturaleza de las palabras;
        b) Por el modo por el cual se adquieren los conceptos de las cosas inmateriales;
        c) Por el defecto de las ideas cuando es deficiente el sentido correspondiente;
        d) Por el impedimento de la imaginación;
        e) Por el uso de los ejemplos;

    2) A priori:

        a) Por la proporción entre el modo de ser y el modo de conocer;

        b) Del fin de la unión del alma con el cuerpo, que no puede ser sino la ordenación de los órganos para la operación intelectiva del alma.

6. De la doctrina sobre el objeto adecuado del intelecto humano rectamente se infiere que las varias facultades del orden intelectivo (inteligencia, razón, conciencia, memoria) no son sino varias funciones de un solo intelecto, porque su objeto se contiene en el objeto adecuado del intelecto.

III. Sobre la unión del objeto propio con el intelecto.

1. Para que pueda conocerse por el intelecto, el objeto propio debe unirse al intelecto; más esta unión, como sirva para el acto espiritual de la intelección, no puede hacerse por la entidad física del objeto ni por la sensación o imagen; ya que la sensación y la imagen están ligadas al órgano y no pueden causar algo espiritual.

   Se requiere, pues que el intelecto se una al objeto por alguna similitud del orden espiritual, que se llama especie inteligible impresa; ésta se define: la representación intencional y espiritual del objeto que actúa y especifíca al intelecto humano en la intelección.

2. La especie inteligible impresa, como sea espiritual debe producirse por una facultad espiritual propia del alma, la cual por la similitud con el intelecto, se llama también intelecto: intelecto agente.

   Existe pues doble intelecto:

   1) El intelecto agente, que no intelige, sino que hace inteligible al objeto del intelecto produciendo la especie inteligible (= abstrayendo la esencia de la cosa de las condiciones individuantes de materialidad)

   2) Intelecto posible, que verdaderamente intelige después de que fue determinado por la especie impresa para inteligir.

3. El intelecto agente produce la especie impresa con el concurso de la imagen, ya que de la imagen depende que la especie se refiera a esta o aquella cosa.

IV. Sobre la naturaleza de la intelección.

1. La intelección (= operación cognoscitiva del intelecto) es una operación intrínsecamente vital, espiritual, superior al conocimiento sensitivo, pero unido de múltiple manera con él, que termina con la especie expresa, o sea, la idea.

   La especie expresa es la representación intencional del objeto producida por el intelecto posible como término de la intelección. He aquí la demostración de toda la doctrina sobre la naturaleza de la intelección:

2. La intelección es una operación espiritual superior al conocimiento sensitivo; ya que

    1) Del objeto:

        a) Aprehende las cosas inmateriales;
        b) Penetra las esencias de las cosas,
        c) Conoce las cosas materiales de un modo inmaterial;

    2) Por la misma operación, la cual es

        a) El concepto,
        b) El juicio,
        c) El raciocinio;

    3) De las condiciones subjetivas, pues la intelección

        a) Es capaz de reflexión,
        b) No se debilita en el ejercicio,
        c) No se debilita por la excesiva perfección del objeto.

3. La intelección esta necesariamente unida con el conocimiento sensitivo, pues

    1) Para adquirir el conocimiento se conecta con los sentidos

        a) En la simple aprehensión,
        b) En los juicios,
        c) En los raciocinios;

    2) Para perfeccionar el conocimiento se requiere la ayuda de los sentidos.

4. La intelección se termina con la especie expresa; ya que

    1) En la intelección el objeto se coloca delante del intelecto en su entidad intencional;

    2) El objeto se encuentra en el intelecto universalmente, cuando en la naturaleza está concretamente y singularmente;

    3) Todo agente obra un semejante a sí mismo, luego el intelecto, informado por la especie impresa, produce la especie expresa según la propia información.

V. Del conocimiento humano en general.

1. El conocimiento es cierta asimilación o información o sea, una acción inmanente, por la cual el objeto y sujeto al mismo_tiempo se asimilan

intencionalmente, en cuanto que el sujeto cognoscente, además de su forma, adquiere la forma del objeto conocido.

La fuente del conocimiento es la inmaterialidad, o sea, la independencia de la materia, de tal manera que del grado del conocimiento se siga el grado de inmaterialidad. El conocimiento es pues una acción inmanente, o sea, metafísica, la cual es más bien una cualidad.

La especie ya impresa, ya expresa se requiere para el conocimiento no en razón del mismo conocimiento, sino en razón del objeto, el cual de ningún otro modo puede unirse a la facultad cognoscitiva si no es a través de la especie.

2. Las especies pues son medios del conocimiento; la especie impresa es el *medio quo* (por el cual), o sea, el principio formal del conocimiento; la especie expresa es el *medio in quo* (en el cual), o sea, el termino del conocimiento. Ni una ni otra especie es lo que se conoce, a no ser que se reflexione en el conocimiento el cual tenemos en el mismo estudio de la Psicología; la especie impresa es aquello por el cual (*id quo*), la especie expresa es aquello en el cual (*id in quo*) la cosa es conocida. Y así la especie no encierra el conocimiento en si misma, sino que se relaciona intencionalmente hacia la cosa y relaciona el cognoscente hacia la cosa.

VI. De la evolución objetiva de la intelección.

1. Los objetos de la intelección son en general las cosas materiales, el alma, Dios.

   En cuanto a las cosas materiales el conocimiento del intelecto procede de lo más universal a lo menos universal. Del individuo material el intelecto tiene intelección, mas sin embargo, no directamente y por sí (*per se*), sino indirectamente o sea a través de la conversión de las imágenes por las cuales es obtenida la especie impresa. La razón es porque el intelecto, como facultad espiritual, conoce las cosas materiales como espirituales, o sea, como universales (= sin las notas individuantes, que provienen de la materia señalada por la cantidad).

2. El intelecto tienen conocimiento inmediato del alma, o sea, la intuición de su existencia; en cuanto a la esencia, como el alma esta fuera del objeto propio, el intelecto tiene conocimiento mediato y analógico.

3. También sobre Dios el intelecto humano tiene conocimiento mediato (en cuanto a la existencia) y analógico (en cuanto a la esencia), porque Dios está fuera del ámbito del objeto apropiado.

VII. Sobre la evolución subjetiva de la intelección.

1. La atención es la fijación del intelecto hacia algún objeto considerándolo con preferencia a otros.

   Semejante a la atención es la abstracción.

2. La abstracción es cierta separación no física, sino intencional.

   En los sentidos: abstracción impropia.

<table>
<tr><td colspan="3">La abstracción puede ser:</td></tr>
<tr><td rowspan="3">En el intelecto</td><td colspan="2">En el intelecto agente

(la abstracción por la cual se produce lo universal = la especie).</td></tr>
<tr><td>En el intelecto posible

(la abstracción por la cual es considerado lo universal)</td><td>La abstracción total</td></tr>
<tr><td></td><td>La abstracción formal</td></tr>
</table>

   La abstracción es el proceso necesario para el conocimiento humano y para la construcción de las ciencias; más sin embargo en ésta se da un peligroso abuso, que es el abstractismo.

3. La reflexión, es el retorno del intelecto hacia sus propios actos; puede ser ontológica, lógica y psicológica; la reflexión psicológica es la misma conciencia psicológica, o sea, la advertencia de los actos en el sujeto y con el sujeto.

4. El juicio es el acto elícito del intelecto (o puesto por el intelecto), aunque algunas veces imperado por la voluntad. La esencia del juicio consiste más probablemente, no en la aprehensión de la conveniencia o no conveniencia

entre el sujeto y el predicado, sino en el asentamiento de la afirmación o negación, que se da en la proposición o enumeración.

5. El raciocinio, como el proceso de lo conocido a lo ignorado, es el signo de la perfección humana en relación a los entes no racionales, pero es signo de imperfección en relación a los entes intelectuales, porque implica el tránsito de la potencia al acto.

VIII. Sobre la locución del hombre.

1. El hombre expresa sus ideas o sus estados por medio de la locución, que conviene normalmente y sólo al hombre.

La locución puede ser	Gesticulada	
	Escrita	Escritura ideográfica Escritura fonográfica Escritura jeroglífica
	Oral	

2. Los tradicionalistas enseñan que nuestras ideas tienen origen por el lenguaje o sea, por transmisión cuyo depósito y magisterio está en la iglesia católica.

   El tradicionalismo es falso, porque

   a) Es insuficiente,
   b) Es injurioso a la razón humana,
   c) Es peligroso para la fe.

   Mas sin embargo, no puede negarse que la revelación y el lenguaje mucho sirven para el conocimiento.

3. La locución tiene valor.

   a) Psicológico,
   b) Poético,
   c) Social.

4. Acerca del origen de las lenguas se distinguen dos cuestiones: cuestión de hecho y cuestión de derecho.

La cuestión de hecho (acaso el hombre pudo por sus fuerzas inventar la lengua) puede positivamente resolverse, ya que para la invención de la lengua se requiere

a) Posesión de las ideas,
b) Capacidad de articular la voz,
c) Tendencia a manifestar las ideas.

Ahora bien, estas tres cosas se dan en el hombre, cuyo lenguaje puede considerarse como fruto al mismo tiempo de la naturaleza y de la convención.

IX. He aquí la perspectiva de todo el proceso cognoscitivo en el hombre.

1. Aunque el objeto adecuado del intelecto humano sea el ser en cuanto ser, sin embargo su objeto propio es el ser como concreto en las cosas sensibles; por tanto el intelecto humano esta en potencia hacia los propios conocimientos y debe tomar su materia por los sentidos.

2. Las cosas materiales son percibidas por los sentidos externos y se reproducen por la imaginación; más como el acto de los sentidos externos y de la fantasía sean actos cognoscitivos, se tienen conciencia de ellos (= son conscientes).

3. Las cosas materiales, percibidas e imaginadas, no están próximamente o en acto inteligible, ya que están ligadas a la materia; por tanto deben espiritualizarse por medio de la especie inteligible impresa, la cual es algo espiritual semejante a la cosa y por tanto referente a la cosa aprehendida.

4. La especie impresa, en cuanto es algo espiritual, debe producirse por una facultad espiritual, que sea propia del alma y que se llama intelecto agente; mas sin embargo, como la especie se refiera a la cosa material, su producción necesita del concurso de la imagen, que obra como instrumento del intelecto agente: obrando como instrumento de una facultad superior, la imagen puede producir algo superior a sí misma (= la especie espiritual).

   El intelecto agente no entiende, sino produce el inteligible; de donde la producción de la especie impresa, como no sea acto cognoscitivo, sino que prepara al acto cognoscitivo, no es una acción consciente

5. El intelecto posible, en razón de que es verdaderamente el intelecto que entiende, determinado (especificado, actuado, fecundado, informado) por la especie impresa, reacciona entendiendo y terminando con la especie expresa, en la cual las cosas son aprehendidas consumativamente (son representadas).

He aquí, pues, el esquema de las facultades y actos, que concurren hacia el conocimiento humano:

Facultades que obran en el conocimiento		Sentidos externos	Imaginación	Intelecto agente	Intelecto posible
Actos de las facultades	Conscientes	Sensaciones externas	Operación de la imaginación	Producción de la especie inteligible impresa	Intelección
	Inconscientes				

CAPÍTULO III

SOBRE EL APETITO DEL HOMBRE

Todos los entes tienden hacia algo; en los cuerpos está presente la afinidad química, en los cuerpos celestes la gran regularidad en cuanto a sus movimientos, en las plantas la finalidad armónica en cuanto a sus funciones “Tender a algo” es lo mismo que “*ad-petere*” o sea, “apetecer algo”; por eso la tendencia puede llamarse apetito.

La tendencia que se encuentra en todas las cosas, es natural o sea innata, la cual por tanto, puede llamarse apetito innato o sea propiedad por la cual cierta cosa por naturaleza tiende hacia algo.

En los entes cognoscitivos, además del apetito innato, existe una facultad especial o potencia que se llama apetito elícito. Que en los entes cognoscitivos el apetito sea una facultad especial se infiere porque los mismos conocen: como el conocimiento se tiene por cierta facultad que tiene varios y distintas actos, así la tendencia es por una facultad especial, que tiene varios y distintas actos.

Aquello hacia lo cual tiende el apetito es el bien, es decir lo que conviene al sujeto apetente, ya que lo perfecciona; de donde el objeto del apetito es algo apetecible; es apetecible, porque conviene al apetente; es conveniente porque perfecciona al apetente o bien perfectivo del apetente: el perfectivo del apetente es su bien (real o aparente).

El bien es el objeto de cualquier apetito, si el apetito es elícito (facultad que existe en el ente cognoscente), el bien debe ser aprehendido. Luego el objeto del apetito elícito es el bien aprehendido.

En el hombre se admite comúnmente un doble apetito según su doble conocimiento: apetito sensitivo y apetito racional (voluntad); el apetito sensitivo se

da también en los brutos; pero como el conocimiento sensitivo es más perfecto en los hombres que en los animales por el influjo del intelecto, así el apetito sensitivo es más perfecto en el hombre que en el animal por el influjo del intelecto y la voluntad.

Acerca del apetito del hombre serán, por tanto, dos artículos:

Art. I. Sobre el doble apetito del hombre.
Art. II. Sobre la libertad de la voluntad.

ARTICULO I.

SOBRE EL DOBLE APETITO DEL HOMBRE

I. NOCIONES.

En el hombre, en cuanto es animal racional, doble apetito suele ponerse: apetito sensitivo y apetito racional.

El apetito sensitivo es la facultad orgánica que tiende hacia el bien aprehendido por los sentidos.

Se dice “facultad orgánica” porque, como todas las facultades del orden sensitivo, tiene órgano o sede en el cuerpo. Los antiguos (también Aristóteles y los viejos escolásticos) ponían el corazón como órgano del apetito sensitivo; los recientes, comúnmente y más verdaderamente ponen el cerebro.

El objeto del apetito sensitivo es el bien material como tal (= en cuanto material) y aprehendido por los sentidos; en cuanto que el apetito tiende hacia el bien, huye del mal como opuesto al bien. Como sea del orden sensitivo, se llama también sensualidad o concupiscencia, las cuales sin embargo, con frecuencia se toman en sentido estricto en cuanto designan los actos o tendencias opuestas a la recta razón y a la honestidad.

Doble apetito sensitivo suele distinguirse en los escolásticos, junto a la tradición platónica y aristotélica: apetito concupiscible y apetito irascible.

El apetito concupiscible tiende hacia el bien sensible en cuanto es fácil y deleitable; el apetito irascible tiende hacia el bien sensible en cuanto es arduo y difícil. [16]

Los actos o movimientos de uno y otro apetito sensitivo comúnmente son llamados por los escolásticos y filósofos pasiones y se enumeran once, seis para el apetito concupiscible y cinco para el apetito irascible.[17]

I. Para el apetito concupiscible se enumeran las siguientes pasiones:

1) En cuanto al bien:

a) El amor: complacencia en el bien o conversión hacia el bien.
b) La delectación (gozo); La quietud grata del bien poseído.
c) El deseo: amor o persecución del bien futuro;

[16] Se discute entre los escolásticos si uno y otro apetito sean facultades distintas o dos funciones distintas de una misma facultad. Se ve más probable la doctrina de Santo Tomás que los tiene como facultades distintas, porque tienen actos específicamente distintos (por el principio: Las facultades se especifican por sus actos).

[17] Ver más adelante "Fenomenología de la vida afectiva"

2) En cuanto al mal

a) El odio: aversión por maldad.
b) La tristeza (dolor); congoja del mal presente;
c) La fuga: aversión del mal futuro;

II. Para el apetito irascible

1) En cuanto al bien:

a) La esperanza: tendencia hacia el bien arduo pero posible;
b) La desesperación; precipitación del apetito hacia un bien arduo e imposible;

2) En cuanto al mal:

a) La audacia: movimiento del apetito hacia un mal superable;
b) El temor: precipitación del apetito hacia un mal insuperable;
c) La ira: erección del apetito contra el mal presente; si contra el mal presente no se da la erección u oposición se obtiene la tristeza, que pertenece al apetito concupiscible; por eso se enumeran once, y no doce pasiones.

Además del apetito sensitivo se admite en el hombre el apetito racional o voluntad, que se define: Facultad espiritual que tiende hacia el bien aprehendido por el intelecto.

Se dice:

1) Espiritual, porque, al contrario del apetito sensitivo, no tiene órgano (= es una facultad inorgánica);

2) Que tiende hacia el bien aprehendido por el intelecto, es decir, hacia cualquier bien que pueda aprehenderse por el intelecto (infinito o finito, espiritual o material); de donde el objeto formal de la voluntad es todo bien en cuanto es aprehendido por el intelecto; o de otra manera: el objeto de la voluntad es todo ente (objeto material y fundamental) en cuanto es aprehendido por el intelecto como apetecible o bueno (objeto formal de la voluntad).

El acto de la voluntad (volición) de múltiple manera se divide:

1) En acto elícito y acto imperado:

   a) Acto elícito es el acto puesto por la voluntad e inmanente en ella, es decir, el mismo querer;

   b) Acto imperado es el acto puesto, o sea, provocado por otras facultades (sentir, entender, caminar, comer…) pero imperado por la voluntad: quiero sentir, de donde siento (acto elícito del sentido) porque quiero (acto elícito de la voluntad por el cual es imperado el acto elícito del sentido; de donde la sensación es un acto imperado por la voluntad).

2) Actos que consideran el fin y actos que consideran los medios.

   a) Los actos que consideran el fin son la simple volición del fin, que es la mera complacencia hacia el fin, la intención del fin y el goce del fin;

   b) Los actos que consideran los medios son el consentimiento en el uso del medio, la elección de los medios y el uso de los medios.

   Si estos acto se consideran unitariamente, el orden es el siguiente: la volición del fin, la intención del fin, la deliberación en el uso de los medios, la elección de los medios, el uso de los medios y el goce del fin.

3) Acto libre y acto necesario según que en la volunta exista o no exista la capacidad o fuerza para elegir.

II. PROBLEMA.

Expuestas las nociones para uno y otro apetito del hombre, se pregunta:

¿Existe en el hombre un doble apetito según las nociones expuestas?

Nuestra respuesta es afirmativa, como prueba la siguiente:

TESIS VII.

1. Existe en el hombre, como en los demás animales, el apetito sensitivo;

2. Pero, además del mismo, existe en el hombre la voluntad como facultad apetitiva que trasciende el orden sensitivo.

DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS.

PARTE I.

(Existe en el hombre, como en los demás animales, el apetito sensitivo).

Arg. I.

Los animales demuestran tener apetito sensitivo; el gato persigue al ratón, la zorra persigue las gallinas, el zopilote busca los cadáveres. Es así que el hombre tiene vida sensitiva, como los animales, como consta por las facultades cognoscitivas (= por los sentidos). Luego existen en el hombre el apetito sensitivo.

Arg. II.

En el hombre se dan las tendencias o afecciones, en e las cuales el organismo tiene parte; apatía, manía, melancolía, etc. Es así que estas afecciones requieren una causa proporcionada, que es el apetito sensitivo. Luego existe en el hombre el apetito sensitivo.

Arg. III.

El apetito elícito sigue al conocimiento y es según la naturaleza del conocimiento. Es así que en el hombre existe el conocimiento sensitivo. Luego existe en el hombre el apetito sensitivo.

PARTE II.

(Además del apetito sensitivo existe en el hombre la voluntad como facultad que trasciende el orden sensitivo, o sea espiritual).

Arg. I.

El hombre, además de los bienes materiales, apetece los bienes inmateriales, como la virtud, la verdad, la gloria, etc. Es así que el apetito sensible como sea orgánico o ligado a la material, no puede apetecer los bienes inmateriales. Luego, existe en el hombre una facultad apetitiva espiritual.

Arg. II.

La naturaleza del apetito es según la naturaleza del conocimiento y de la facultad cognoscitiva. Es así que el intelecto humano es una facultad espiritual. Luego, existe en el hombre la facultad apetitiva espiritual.

Arg. III.

La facultad que goza de reflexión es espiritual, ya que en la facultad orgánica el órgano material impide la reflexión (por la impenetrabilidad de los cuerpos). Es así que en el hombre se da la reflexión en el apetito: quiere así querer, desea así desear. Luego existe en el hombre la facultad apetitiva espiritual.

Arg. IV.

La facultad, que no sólo tiende hacia lo que es el fin, sino que se propone el fin como fin, es supermaterial, porque supera el orden de la cosa singular aquí y ahora presente. Es así que el hombre tiende al fin proponiéndose a sí mismo el fin como fin. Luego, existe en el hombre la facultad apetitiva espiritual.

Arg. V.

La facultad apetitiva libre es espiritual. Es así que la voluntad, como probaremos, goza de libertad. Luego existe en el hombre la facultad apetitiva espiritual.

ESCOLIO I.

I. Posición de la cuestión

En las tesis hemos hablado del doble apetito del hombre, sensitivo y racional: uno y otro tienen actos apetitivos, los cuales los escolásticos tradicionalmente llaman pasiones y aún se llaman así.

Hoy, sin embargo, por el progreso de la Psicología experimental, la investigación acerca de los estados o actos afectivos del hombre descubre muchas cosas, que oportunamente se saben por el psicólogo-filósofo y por el educador de la juventud.

El escolio tiene el titulo: Fenomenología de la vida afectiva, porque solo considera (describe, clasifica, interpreta) los fenómenos afectivos que se dan en el hombre y que se distinguen de la volición. Y así ordinariamente hablamos de la triple clase de hechos o de la triple facultad (conciencia, sentimiento, voluntad).

Entre los estudiosos de la Psicología experimental se da notable diversidad en la clasificación y terminología de los estados afectivos; estos atienden más bien a los hechos que a las facultades, las cuales ignoran o niegan. Decimos, pues, lo

que comúnmente es admitido por los psicólogos experimentales y consideramos la interpretación, o sea, la explicación filosófica de los hechos afectivos.

II. Sobre la apetencia y la afección.

Vida afectiva, afección, afecto, vienen de la palabra *afficere*, que significa el influjo o acción de influir en algo (por ejemplo, la proposición; gran dolor me causaste); de donde pasivamente la palabra *affici* (afectarse), es lo mismo que atraerse, inclinarse tender y aún apetecer.

Sin embargo, "afectar" indica más bien la acción ejercida por el objeto en el sujeto y su inclinación incoada; tender y apetecer indican más bien el movimiento del sujeto hacia el objeto; de donde la apetencia en doble sentido puede tomarse:

1) En el sentido más amplio indica cualquier operación, estado o hecho del apetito;

2) En sentido más estricto, indica más bien el movimiento del sujeto hacia el objeto que la pasión del sujeto por parte del objeto: en este sentido la apetencia se distingue de la afección, porque en la apetencia el sujeto obra más que en la afección.

Luego, los actos del apetito pueden dividirse en apeticiones y afecciones (afectos).

III. Terminología moderna común acerca de los estados afectivos.

En los modernos el principio por el cual surge la afección y la apetición se dice tendencia, que es la disposición natural para obtener, hacer o huir de algo.

La tendencia en cuanto a los objetos se divide doblemente: necesidad e inclinación.

1) La necesidad se da cuando la tendencia considera los objetos pertenecientes a la vida biológica u orgánica (necesidad del alimento, del calor, de caminar, de respirar, etc.).

2) La inclinación se da cuando la tendencia considera el objeto perteneciente a la vida psicológica (inclinación a lo bello, al bien, a la música, a la piedad, etc.).

La tendencia en cuanto al modo consciente o no consciente de operar también se divide de dos maneras:

1) El impulso es la tendencia inconsciente, es decir, la tendencia que obra antecedentemente al conocimiento deliberado.

2) El deseo es la tendencia consciente, es decir, tendencia que obra después de conocimiento deliberado.

Las inclinaciones pueden considerase de un modo variado según el grado de transmutación o de excitación en el cuerpo.

1) Sentimiento (afectos) son inclinaciones leves y enlazadas con el mayor o menor conocimiento del objeto, que poseen nada o mínima transmutación orgánica.

2) Emociones son los mismos sentimientos en cuanto están unidos con notable transmutación orgánica (en el color del rostro, en la circulación de la sangre, en la respiración, en el equilibrio nervioso, etc.).

3) Pasiones son inclinaciones vehementes y dominantes, que algunas veces pueden ser desordenadas.

   Todos estos actos o estados pertenecen a uno y otro apetito del hombre (sensitivo y racional), de tal manera que no podemos determinar los respectivos confines: hay que recordar siempre que la vida psíquica es concretamente unitaria, también en cuanto a los estados o actos afectivos.

IV. Sobre los actos y estados afectivos en especie.

Queda en esta parte el estudio escolástico de las pasiones. El término "pasión", se toma de múltiple manera:

1) En sentido de los antiguos escolásticos y otros filósofos pasión es en general el movimiento de apetito.

2) En sentido moderno de los psicólogos es la inclinación vehemente y dominante hacia algo.

De donde las que son llamadas pasiones por los escolásticos, hoy se dicen más bien sentimientos o emociones. Veamos en singular los actos o estados:

1) Amor es el sentimiento por el cual tenemos complacencia de bien y que nos esforzamos por conseguir y unirnos a él. El amor es el sentimiento fundamental y la raíz de todos los estados afectivos y de todas las voliciones; nos inclinamos hacia algo y queremos algo por amor del bien.

   El amor con frecuencia se dice corazón, pero "corazón" de múltiple manera se toma:

   a) Por el órgano de circulación sanguínea (centro del sistema circulatorio);

b) Por el conjunto de afecciones y apetencias o por el conjunto de la vida apetitiva; mas como la raíz de la vida apetitiva sea el amor, el corazón se considera como símbolo del amor, porque la principal manifestación o redundancia del amor (= de la vida afectiva) se da en el corazón corpóreo.

El amor mismo de múltiples formas se divide:

a) En razón de la facultad: si prevalece el apetito sensitivo, se dice amor sensible; si prevalece la voluntad se dice amor espiritual; el amor sensible se dice amor sensual cuando es desordenado o sea, contra la honestidad; también el amor espiritual frecuentemente se toma como amor de alguna persona por motivos espirituales de virtud, de reciproca confidencia en la verdad, del amor de Dios, del apostolado, etc.;

b) En razón del orden o de la causa: si pertenece al orden natural, porque tiene causas o motivos naturales, se dice amor natural; si pertenece al orden sobrenatural, porque tiene motivos sobrenaturales, se dice amor sobrenatural (la caridad); la caridad sin embargo se considera aquí como sentimiento, no como virtud;

c) En razón del objeto formal o del aspecto bajo el cual algo es amado:

   a. Amor de concupiscencia, si algo es amado porque es bueno para el sujeto amante; obsérvese aquí que concupiscencia se toma en sentido psicológico, como indica la pura palabra “concupiscencia” (desear), no en sentido moral como apetito desordenado voluptuoso.

   b. Amor de benevolencia, si algo es amado porque es en sí y absolutamente bueno y amable;

   c. Amor de amistad, si se da el mutuo amor y comunicación de los bienes.

   Para el hombre el amor puro de benevolencia, como es creatura indigente, es difícil y casi imposible; siempre se mezcla el amor de concupiscencia.

2) El gozo y el dolor son sentimientos, que se siguen del bien o mal ejercicio de las propias facultades: si veo, pienso, respiro y camino bien, entonces tengo gozo; por el contrario, dolor; el gozo y el dolor son pues epifenómenos (fenómenos concomitantes a otros fenómenos) de cualquier actividad humana; el gozo en el apetito sensitivo se dice delectación o placer; si en el apetito racional, se dice gozo.

   Si el gozo o el dolor son intensos y se unen con una notable transmutación orgánica (somática), se dicen más bien emociones.

La condición para que se dé el gozo y el dolor es la conciencia, por la cual advertimos nuestros actos y estados.

3) El deseo y la fuga son inclinaciones que consideran el bien o el mal futuro.

4) La esperanza y la desesperación, la audacia y el temor son sentimientos, los cuales, si son vehementes, se dicen emociones; si más vehementes, se dicen pasiones.

   Se ha de atender sin embargo que los sentimientos y emociones al menos en el frecuente uso de los hombres, no se reducen a estas que hemos dicho; muchas otras se admiten, las cuales muchas veces resultan de una combinación de las primeras: por ejemplo, la reverencia resulta de la combinación de amor y temor.
   Además los sentimientos suelen dividirse, según la facultad a la cual principalmente se atribuyen, en sentimientos inferiores (más bien: del orden sensitivo) y sentimientos superiores (más bien: del orden intelectual).

   Por razón del objeto se tienen el sentimiento egoísta, altruista, intelectual, moral, social, estéticos etc., según aquello que consideren (y en este sentido frecuentemente hablamos de sentimiento patrio, sentimiento de honor, sentimiento de oficio, etc.).

   Se ha de notar sin embargo que el termino "sentimiento" hoy se aplica tan ampliamente que es difícil definir su verdadera naturaleza.

V. Interpretación de la actividad afectiva.

1) Los hombres comúnmente, y ciertos filósofos, entienden "sentimiento" como una facultad especial distinta de los sentidos, del intelecto y de la voluntad. Los filósofos, que esto sostienen, se encuentran en el siglo XVIII y XIX en Inglaterra y en Alemania (Hume, Schaftesbury, Hutcheson, Jacobi, Schleiermacher); también Kant exaltó el sentimiento en las cosas estéticas, y con ellos filósofos alemanes que fueron los propugnadores del romanticismo (los hermanos Schlegel, Novalis, Schelling, etc.).

   Hoy en día el sentimiento, por el influjo del romanticismo, prevalece mucho en las cuestiones estéticas y políticas; de donde, mientras en Inglaterra (siglo XVIII) se admitía "el sentimiento moral" para la distinción del bien y del mal moral, en Alemania (siglo XVII y XIX) se admitía "el sentimiento estético" y el "sentimiento religioso" (Schleiermacher).

   El sentimiento, pues, sería, en estas doctrinas, un medio de conocimiento oscuro, por el cual alguien más o menos fervientemente se adhiere a alguna proposición u objeto.

Contra esta doctrina nosotros defendemos la división de las facultades humanas en cognoscitivas (sentido e intelecto) y a apeticiones (apetito sensitivo y apetito racional); el sentimiento es más bien el acto o estado del apetito, con el cual se une cierto conocimiento; muchas veces significa la misma percepción sensitiva (intuición) o también un oscuro (sin motivos) conocimiento intelectivo.

De ningún modo se requieren facultades especiales para los fenómenos psicológicos del hombre.

2) Las Teorías, en las cuales se apoyan para explicar los sentimientos y emociones de un modo diverso al nuestro son:

   a) Teoría somática o fisiológica, que explica todas las actividades del hombre por los procesos fisiológicos (Lange, Ribot, James...). Esta teoría es en parte verdadera, porque realmente en los estados afectivos se dan los fenómenos fisiológicos como causas y efecto; pero si se toma como explicación general y única, es falsa, porque niega evidentemente la parte del conocimiento y de la voluntad.

   b) Teoría psicológica, que reduce los estados afectivos a la percepción sensitiva (Bain; Ziehen); esta doctrina es en parte verdadera, porque atribuye valor al conocimiento en los estados afectivos, pero falsa en cuanto niega la apetitividad en las mismas.

3) Nuestro juicio sobre el valor de los estados afectivos sentimiento (emociones, pasiones) está en medio entre los estoicos, que reputan mala cualquier afectividad y propugnan la apatía (απαθεια = insensibilidad), y las modernas alabanzas par las cuales se exalta la vida afectiva. El sentimentalismo hoy en día prevalece; en la práctica el sentimentalismo es el estado en el cual el sujeto obra sin la ponderación de los motivos, por el instinto a por la impresión o por el gusto o por la excitación nerviosa; teóricamente el sentimentalismo es la doctrina que sostiene que la verdad y la certeza se atribuyen a las inclinaciones extraintelectuales.

Nuestra doctrina es:

a) En cuestiones teóricas (= sobre adquirir la certeza o de juzgar la verdad) el intelecto es el juez (intelectualismo), aunque se ayude o se prepare por los estados afectivos.

b) En cuestiones prácticas (= sobre juzgar la naturaleza de la acción moral) el estado afectivo (pasión en general) no es malo por su naturaleza, al contrario ayuda a la voluntad, pero puede alguna vez ser desordenado.

Por tanto, más bien que el sentimiento se han de perfeccionar en la educación de la juventud el intelecto (conocimientos claros) y la voluntad (firmes propósitos), pero utilizando el sentimiento. Está presente pues un influjo muto entre el apetito sensitivo y el apetito racional.

4) El apetito sensitivo influye en la voluntad.

   a) Directamente en cuanto a los actos y estados afectivos prevalecientes sensitivos tienen redundancia en los estados afectivos prevalecientemente espirituales y por tanto en la voluntad; y esto frecuentemente contra la honestidad (la carne desea lo contrario al espíritu);

   b) Indirectamente, cuanto el apetito sensitivo gobierna la imaginación a que, como sabemos, se liga el intelecto y consecuentemente la voluntad.

      Aquello que establecemos a hacemos en estado de ira o, generalmente en estado de emoción, no lo hacemos bien.

   La voluntad influye en el apetito

   a) Directamente cuando la volición es de tal manera enérgica que redunde en la afectividad sensible (el dolor del pecado conduce frecuentemente a las lágrimas).

   b) Indirectamente, en cuanto que la voluntad puede regir a la imaginación, y por ella al apetito sensitivo (cfr. la composición del lugar en el preludio de la meditación según el método de S. Ignacio, mortificación de los sentidos externos e internos, etc.).

ESCOLIO II

SOBRE EL INTELECTUALISMO Y EL VOLUNTARISMO

En el decurso de los siglos entre los tomistas y escotistas hubo una controversia, ya implícita, ya explícita (entre otras cuestiones puestas y resueltas) sobre la primacía de nuestras facultades espirituales.

Los tomistas (dominicos) exaltaban y exaltan al intelecto (intelectualismo tomístico); los escotistas (franciscanos), seguidores de San Agustín, exaltaban y exaltan la voluntad (voluntarismo escotístico).

Los términos "intelectualismo" y "voluntarismo" se pueden tomar de múltiples maneras; por lo tanto, para prevenir confusiones es necesario examinar varias significaciones, de tal manera que la cuestión se exponga y se resuelva correctamente.

El intelectualismo puede significar:

1) La doctrina escolástica del origen de las ideas según lo dicho en el capítulo anterior;

2) La doctrina que sostiene que el objeto propio del intelecto humano es el inteligible puro, no el inteligible en el sensible y por el sensible: el ontologismo y el innatismo que exaltan mucho la intelectualidad en el conocimiento;

3) La doctrina que todo lo sujeta a la razón, llamada también racionalismo;

4) La doctrina que en la vida moral (= en las cuestiones morales) exalta mucho el conocimiento para obtener la honestidad (intelectualismo socrático-platónico);

5) La doctrina que exalta mucho el conocimiento o sea la cultura en la vida del hombre o en su educación (Culturalismo, intelectualismo pedagógico; en tiempo del Renacimiento y también hoy);

6) La doctrina que sostiene que el intelecto es la facultad más digna y más noble que la voluntad, y por lo tanto procede más sabiamente en las cuestiones que se han de poner y resolver.

En este último sentido el intelectualismo se toma cuando hablamos del intelectualismo tomista.

Voluntarismo puede significar:

1) La doctrina que sostiene que la íntima esencia de todas las cosas es una voluntad oscura (Voluntarismo metafísico de Schopenhauer);

2) La doctrina que sostiene que el conocimiento cierto en las cosas supersensibles se da no por el intelecto y por motivos racionales, sino por la voluntad y por motivos afectivos (voluntarismo gnoseológico, afectivismo, sentimentalismo: Kant y los irracionalistas modernos, los modernistas) ;

3) La doctrina que sostiene que la voluntad es la facultad más noble que el intelecto y por lo tanto atribuye un mayor influjo a la voluntad para adquirir la certeza.

En este último sentido se toma el voluntarismo escotístico. De donde se pregunta:

¿Que se ha de decir de la controversia entre tomistas y escotistas sobre el primado de nuestras facultades?

La solución que presenta S. Tomás y que se ve más verdaderamente es esta:

1) Simple y absolutamente hablando (per se) el intelecto es más perfecto que la voluntad; porque:

   a) La voluntad supone al intelecto de tal manera que por el intelecto el hombre se diga racional; y además la voluntad es dirigida por el intelecto;

   b) El conocimiento procede del objeto al sujeto en cuanto el objeto lleva las condiciones al sujeto a través de la especie; por el contrario la apetición procede del sujeto al objeto, de tal manera que el sujeto está casi fuera de sí mismo.

2) Secundum quid (per accidens) la voluntad es más perfecta que el intelecto; porque;

   a) La voluntad es libre en cuanto es dueña de sus actos;

   b) En relación al objeto es mejor la volición (amor) que el conocimiento más perfecto de la cosa: el amor de Dios es mejor y más noble que el conocimiento de Dios.

   c) La voluntad tiende al fin y por lo tanto dirigen a las otras facultades a este fin.

   Se ha de concluir pues que: el intelecto, como pura facultad acerca de su objeto en general es más noble que la voluntad; la voluntad, en relación al objeto particular o sea en especial acerca de lo que se ejerce, puede ser más noble que el intelecto.

ARTICULO II.

DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

I. NOCIONES.

Libertad, en general, es la exención de vínculo; de donde tantas especies de libertad o, mejor dicho, tantas significaciones de libertad se dan, cuantas son las especies de los vínculos: hablamos, pues, de libertad de la muerte, del tirano, de la cárcel, de la ley, de la indigencia, del temor, del pecado, etc.; pero todas las especies se reducen a tres clases:

1) Libertad de coacción, que es la inmunidad por necesidad extrínseca proveniente de causa física; de este modo las aves libremente vuelan, pero el hombre, que está detenido en la cárcel, no es libre; la libertad de coacción o de necesidad extrínsecas llama también espontaneidad.

2) Liberta moral (de ley, de obligación), que es la exención de cualquier vínculo de ley: de este modo hablamos de la libertad religiosa, económica, civil, política, etc.; en cuanto que ninguna ley impide el ejercicio del derecho acerca de la religión, de la vida económica, etc.

3) Libertad de arbitrio, o sea, por necesidad intrínseca, que es la inmunidad de determinación interna hacia una cosa (= hacia una sola) en el obrar, o para obrar. En este sentido todos los entes infrahumanos no son libres, porque al obrar están determinados hacia una cosa.

La libertad, tomada en el último sentido se dice también libertad por necesidad de naturaleza, de libre arbitrio, libertad de indiferencia, libertad psicológica (psicológicamente tomada), libertad simplemente; de esta libertad hablamos en la presente cuestión.

La libertad, psicológicamente tomada, es la cualidad o propiciad de la voluntad, en cuanto que la voluntad es indiferente para obrar, es decir, es indeterminada para obrar.

La indiferencia o indeterminación no debe tomarse pasivamente, como la indeterminación de la materia prima en relación a la forma o la indeterminación de la cera para recibir la figura, sino activamente en cuanto que la voluntad en el obrar no está determinada o sea, no es obligada por el objeto o por ella misma para obrar de este o de aquel modo; de donde tal indiferencia es indiferencia activa, y la indeterminación es más bien autodeterminación (= capacidad de determinarse a sí mismo) o fuerza electiva: querer libremente es lo mismo que elegir.

Para que haya pues libertad psicológica o fuerza para elegir, se requiere la indeterminación objetiva, o sea, por parte del objeto, e indeterminación subjetiva: la indeterminación objetiva requiere que el objeto, que quiere la voluntad, no sea tan perfecto que atraiga absolutamente la voluntad hacia aquello que se quiere; la indeterminación subjetiva requiere que el sujeto no lleve absolutamente por su naturaleza hacia algún objeto.

La libertad pues, puede definirse: Indiferencia activa de la voluntad por la cual, puestos todos los prerrequisitos para obrar, la voluntad puede obrar o no obrar, a hacer esto o aquello.

Los prerrequisitos para obrar son:

a) La volunta de Dios, que se requiere para toda operación de la criatura (como se probará en la Teología racional);

b) El conocimiento del intelecto: nada se quiere si primero no es conocido; no hay deseo de lo desconocido.

c) La salud de toda persona humana.

II. ESPECIES DE LIBERTAD.

De la definición dada de libertad se obtienen sus especies:

1) Libertad de ejercicio o de contradicción: es la indiferencia activa para obrar o no obrar, para querer o no querer; se dice libertad de ejercicio, porque por medio de la misma, la voluntad es libre ejerciéndose en la volición; se dice libertad de contradicción, porque por medio de la misma voluntad se puede elegir entre querer y no querer, entre los cuales se da la contradicción.

2) Libertad de especificación es la indiferencia para obrar esto o aquello: el puro, querer es especificado por este o aquel objeto. Esta libertad aún se subdivide por la naturaleza del objeto:
   a) Libertad de contrariedad se da cuando los objetos (“este o aquel”) son entre sí contrarios: entre la honestidad y la deshonestidad;

   b) Libertad de disparidad se da cuando los objetos sólo se distinguen sin que exista contrariedad entre el mismo: libertad de estudiar o de caminar.

   La libertad formalmente (= según su concepto o su naturaleza) está en la voluntad, o sea en los actos elícitos de la voluntad (en el querer como tal); pero denominativamente esta en todos nuestros actos que se subordinan a la voluntad, porque son imperados por la voluntad; decimos pues que nosotros libremente comemos, bebemos, caminamos, estudiamos, vemos, en cuanto que estos actos, elícitos por otras facultades, son actos imperados por la voluntad, o sea, actos que dependen de su imperio; por eso aunque no sean en sí, o sea formalmente libres sin embargo se denominan libres por el libre imperio de la voluntad.

   Los actos formalmente libres son sólo las voliciones (no todas, como veremos), los actos denominativamente libres son los actos de todas las facultades en cuanto están bajo el imperio de la voluntad.

III. DOCTRINAS.

Como la libertad consista en la indeterminación de la voluntad, las doctrinas que niegan la libertad se mencionan con un solo nombre; determinismo; pero, como la determinación de la voluntad hacia una cosa puede provenir de una causa extrínseca o por interna necesidad del mismo agente, el determinismo se subdivide en determinismo extrínseco o fatalismo y determinismo intrínseco. Examinemos las singulares formas del determinismo:

1) El fatalismo es doble: mitológico (clásico) y teológico.

a) El fatalismo mitológico sostiene que todos los actos humanos se determinan o son forzados por una fuerza ciega (*Fatum*, ειμαρμενη = fatalidad, destino) es la general concepción greco-romana o sea clásica, la cual sin embargo no se encuentra en los más nobles filósofos.

b) El fatalismo teológico es la doctrina de Calvino, Lutero y Jansenistas, los cuales sostienen que la libertad del hombre no puede conciliarse con la sabiduría y providencia de Dios: si Dios conoce de antemano todas las acciones humanas y las prevee, su sabiduría y providencia no puede frustrarse por la libertad del hombre; de donde la libertad de la voluntad humana, en cuanto a la capacidad de determinarse hacia los actos, ha de ser rechazada.

2) El determinismo intrínseco estas formas reviste:

a) Determinismo mecánico (físico, científico) enseña que el acto libre no puede coexistir con las leyes mecánicas que rigen el universo, y principalmente con la ley de la conservación de las energías; propugnan este determinismo todos los físico y filósofos materialistas desde Demócrito hasta nuestros tiempos; como parece, el determinismo mecánico es la aplicación general de la concepción físico-materialista a la vida psíquica del hombre.

b) El determinismo fisiológico o antropológico enseña que los actos humanos se determinan por las condiciones el organismo o por el temperamento, que se obtiene por nacimiento a través de la herencia; este determinismo propugnó la escuela antropológica italiana, cuyo principal maestro fue C. Lombroso, pero comúnmente sostienen aquél los estudiadores psicofisiológicos.

c) El determinismo social o sociológico enseña que los actos humanos están determinados por el ambiente social, por la tradición popular, por la educación, por las opiniones comunes; propugnan aquél Durkheim o a Levi-Brühl en Francia (Escuela sociológica).

d) El determinismo intelectual o psicológico enseña que los actos humanos se determinan por motivos o sea por razones suficientes para obrar; el propugnador de este determinismo es Leibniz, quien por el principio de razón suficiente ("nada es sin razón suficiente") dedujo la negación de las acciones libres, porque serian sin razón suficiente (la razón suficiente en Leibniz es la razón imperante); sostuvo también este determinismo Schopenhauer.

e) El determinismo metafísico enseña que los actos humanos se determinan por la substancia única de las cosas, de la cual el hombre es una parte o modo no autónomo; negada la personalidad del hombre, se niega su propia acción y por tanto la autonomía o indiferencia en el obrar. Los propugnadores de este determinismo son todos los panteístas (Spinoza, los idealistas modernos como Fichte, Schelling, Hegel y sus seguidores); según esta doctrina la libertad se reduce a la espontaneidad o sea a la inmunidad de violencia extrínseca. Y así, mientras en las cuestiones religiosas, económicas y políticas algunos de estos exaltan la libertad (liberalismo, libertad de conciencia, etc.), en las cuestiones teoréticas sobre la naturaleza del hombre niegan absolutamente la libertad de indiferencia.

IV. NUESTRA DOCTRINA.

Acerca de la cuestión de la cuestión de la libertad de la voluntad nuestra doctrina sostiene la posición media, que en estos puntos se comprende:

1) En esta vida, en relación a cualquier objeto, la voluntad tiene libertad de ejercicio o sea, puede querer o no querer; sin embargo esta posición es meramente abstracta, porque de hecho el hombre siempre quiere algo, mientras está en estado de vigilia.

2) Si la voluntad obra o sea se ejercita, establecemos esto:

a) En cuanto al bien como tal (= lo bueno en común, el bien como bien, en cuanto tal, en una posición conceptual) o sea en cuanto a la felicidad, que es el fin último del hombre, no se tiene ninguna libertad de especificación, es decir, la voluntad necesariamente lleva hacia el bien en cuanto tal; en otros términos: la voluntad puede querer o no querer, pero, si se pone frente al bien absoluto o sea universal ejerciendo su querer, necesariamente quiere aquel bien como tal;

b) En cuanto a los bienes limitados o particulares la voluntad tiene libertad de ejercicio y de especificación: puede obrar a no obrar, hacer esto o aquello. Los bienes particulares son los bienes que se dan en este mundo o pueden darse en otra parte, con tal que no sean el bien absoluto; de hecho los bienes particulares son para el hombre los bienes de este mundo, los cuales más bien son medios para el fin último o sea para adquirir la felicidad.

Dios es, pues, el bien perfectísimo; sin embargo, como no sea perfectamente conocido en esta vida, se cuenta psicológicamente entre los bienes particulares; de donde se infiere que el bien como tal, debe perfectísimamente conocerse para que sea tal para el hombre.

3) En la otra vida en cuanto a Dios (el objeto perfecto perfectamente conocido) no se da la libertad ni de ejercicio ni de especificación, porque atrae del todo nuestra voluntad.

   Luego, nuestra doctrina es media entre el determinismo y el indeterminismo absoluto, que enseña libertad de la voluntad en relación a cualquier objeto. Nosotros no defendemos esta libertad, al contrario sostenemos que los actos de la voluntad dependen en algún modo de motivos, del temperamento y de la educación, sin embargo, de tal manera que permanezca siempre salva la esencial libertad como fuerza electiva de los medios reservados en orden al fin (= potestad de elegir entre los bienes particulares en orden al fin necesario de la felicidad).

Sea pues

LA TESIS VIII

LA VOLUNTAD HUMANA GOZA DE LIBERTAD DE INDIFERENCIA.

Prueba de la Tesis.

Arg. I

(Argumento indirecto por reducción al absurdo o por las consecuencias perniciosas, que se siguen de la negación de la libertad).

1) La negación de la libertad implica la imposibilidad del orden moral: en efecto, el orden moral abarca el dominio de los actos o sea, la libertad, puesta la cual, supone entendida la obligación, la culpa, la pena, la virtud, el esfuerzo hacia la virtud; eliminando el dominio de los actos, ninguna de estas cosas o noción más amplia consiste, y la vida humana se asimilaría a la vida salvaje.

2) La negación de la libertad quita el pecado, y por tanto quita el pecado original de Adán; consecuentemente quita la redención, los sacramentos, la misma Iglesia. La existencia de la libertad en el hombre es necesaria para la verdad del Cristianismo; por otra parte la doctrina cristiana rechaza absolutamente cualquier determinismo, también de aquellos que retóricamente exaltan la libertad religiosa y civil, mientras quitan al hombre la capacidad de determinarse hacia sus actos.

Arg. II

(Por el sentido común o sea por la común persuasión de los hombres).

> Los hombres comúnmente atribuyen las acciones a la voluntad, como dueña, (imputabilidad), establecen penas, utilizan admoniciones, deprecaciones para obtener el mejoramiento moral de los otros. Mas esto

solo se explica por la persuasión universalísima, que poseen los hombres, sobre la existencia de la libertad; esta persuasión es por consiguiente fundamentalmente cierta que no puede proceder de la ignorancia o de las pasiones o de las ilusiones: en cuanto mayores la cultura y el conocimiento de los motivos en los hombres, es mayor la persuasión acerca de la existencia de la libertad.

Arg. III

(De la conciencia por la cual se demuestra que la voluntad de hecho libremente obra).

La conciencia advierte los hechos psíquicos o sea, los actos, no las propiedades de nuestras facultades; de aquí que la conciencia no percibe inmedíatamente la libertad, sino que percibe ciertos hechos o caracteres de nuestros actos, por los cuales, por inmediata ilación, se infiere la libertad de la voluntad. Estos hechos son:

1) Antes de la acción deliberamos, buscamos los motivos y los sopesamos;

2) En la misma acción nos percatamos de que podemos cambiar la deliberación;

3) Después de la acción nosotros nos imputamos aquello, nos gozamos o nos entristecemos de aquello, tenemos aprobación interna o remordimiento.

Más estos hechos claramente muestran que nosotros somos dueños de nuestros actos, o sea, que la voluntad humana goza de libertad de indiferencia.[18].

Arg. IV.

(Argumento metafísico o de razón o a priori, por el cual se demuestra que la voluntad de derecho, o sea, por su naturaleza debe poder obrar libremente).

Para que se tenga libertad de indiferencia en la voluntad humana se requiere y es suficiente la indeterminación objetiva y subjetiva, es decir, se requiere que no haya determinación o necesidad ni por parte del objeto ni por parte del sujeto.

Es así que se tiene una y otra indeterminación. Luego la voluntad humana goza de libertad de indiferencia.

Declaro la Mayor. En efecto, para el dominio de los propios actos no se requiere ninguna otra cosa que esto; ni el objeto debe ser necesitante, ni la voluntad debe necesitarlo como algo intrínseco como principio activo.

Prob. Menor.

1) En la actividad de la voluntad se tiene la indeterminación objetiva (= no se tiene determinación o sea la necesidad por parte del objeto).

La voluntad, como cualquier otra facultad del hombre, se determina o se apremia por el objeto totalmente perfecto, ya que perfectamente adecua su tendencia. El intelecto, por ejemplo, se apremia para establecer el juicio cuando el objeto juzgable se le presenta con plena evidencia: en la proposición 2+2=4 el intelecto no puede no sujetarse, porque el objeto juzgable es inteligiblemente máximo o sea evidentísimo; igualmente la voluntad puede forzarse por el objeto, en el cual se da la misma razón del bien como tal, de tal manera que el objeto sea, en sí mismo y en el conocimiento del intelecto, apeteciblemente máximo (=totalmente bueno).

Es así que los bienes que la voluntad ordinariamente apetece en este mundo, no adecuan su tendencia, porque no son el bien como tal.

[18] Un óptimo análisis del testimonio de la conciencia sobre la libertad se tiene en los libros de Psicología experimental, escritos por Michotte, Prüm, etc.

Luego los bienes, que ordinariamente la voluntad apetece en este mundo, apremian la voluntad, es decir, en relación a los bienes de este mundo se da en la actividad de la voluntad la indeterminación objetiva.

2) En la actividad de la voluntad se da la indeterminación subjetiva (= no se da la determinación por parte del sujeto que quiere o que desea)

Aún cuando el objeto fuera limitado la voluntad se determinaría hacia la acción, si no hubiera en el hombre una facultad, que aprehenda los bienes limitados como limitados. Y así, cualquier bien, que se presenta al apetito, necesariamente lo atrae, si falta la facultad capaz de conocer aquel bien como limitado: cualquier bien, si no es conocido como limitado, equivale al bien ilimitado y por tanto necesariamente atrae el apetito, como se da en los brutos, para los cuales el bien es siempre inevitable: este o aquél bien es para el bruto (animal) siempre algo simple y absolutamente bueno.

Es así que en el hombre existe el intelecto, que por el concepto del bien absoluto, mide los bienes particulares y encuentran que estos son limitados y no adecuados al bien absoluto.

Luego la voluntad no esta determinada para obrar por parte del sujeto o sea por necesidad interna.

Nota.

Este último argumento es fundamental, porque no solo prueba que la voluntad es de hecho libre, sino presenta también la razón íntima y los límites de la libertad:

1) La razón íntima de la libertad humana en sus voliciones es la racionalidad (= la intelectualidad) del hombre: el hombre es racional, luego es libre. La raíz de la libertad psicológica es el juicio indiferente del intelecto, es decir, el juicio por el cual el intelecto juzga que los bienes de este mundo no son apremiantes sino indiferentes: "Todo el origen de la libertad está en la razón constituida"[19] ; por tanto, la libertad está:

   a) Radicalmente en el juicio del intelecto, que compara los bienes particulares de este mundo con el bien como tal (absoluto) y encuentra los límites en los bienes en relación al bien como tal;

   b) Formalmente en los actos de la voluntad (= en el acto elícito);

   c) Denominativamente en los actos de todas las facultades humanas, en cuanto son imperados por el acto libre elícito de la voluntad.

[18] S. Tomás en De ver., 2, 4, 2.

   d) Los límites de la libertad se comprenden también, porque acerca del bien perfecto y perfectamente conocido ninguna libertad se da; además cuando se turba el juicio del intelecto, la libertad o se disminuye o del todo desaparece (los dormidos, hipnotizados, etc.).

La voluntad, en la doctrina de S. Tomás, sigue siempre el juicio práctico del intelecto, o sea el último juicio, por el cual el intelecto determina el valor de cualquier objeto o de cualquier acción. La voluntad en efecto, no obra si no se conoce el objeto, y que éste se presente como bueno a través del intelecto; sin embargo depende de la deliberación de la voluntad que aquel juicio practico sea el último; por eso se dice que la voluntad sigue libremente el último juicio practico del intelecto: siempre, pero libremente.

OBJECIONES

I. CONTRA EL ARGUMENTO DE CONCIENCIA.

Objeción (Ob.,) I.

Los sonámbulos, lo ebrios, los hipnotizados, los delirantes piensan que obran libremente, y sin embargo, no son libres. Luego el testimonio de conciencia nada vale para probar la libertad de indiferencia en la voluntad.

Respondo. (R.).

Niego la consecuencia. Porque el valor de la conciencia para afirmar la libertad debe considerarse en el hombre sano y en estado normal, no en estado de enfermedad o anormal; de otra manera estaríamos en contra de la segunda regla del raciocinio: “La conclusión no puede ser mayor que lo contenido en las premisas”, es decir, que los fenómenos patológicos que son la parte mínima entre los fenómenos humanos, se concluiría para todos los fenómenos. Además, si aquellos sujetos se consideran precisamente como patológicos, de ningún modo puede por su persuasión concluirse igualmente con los hombres sanos.

Ob. II.

Es así, que también en el estado normal el testimonio de la conciencia nada vale. Luego permanece la dificultad.

Prueba de la Menor asumida.

El hombre en estado normal ignora los motivos que lo impelen a obrar; por tanto la conciencia de la libertad es más bien inconciencia de necesidad por la afluencia de motivos. Luego aún en estado normal el testimonio de la conciencia nada vale.

R.

Niego la menor asumida, y la prueba añadida D. A:

En estado normal el hombre siempre ignora los motivos, niego; y cuando ignora, SUBDISTINGO: y siempre que ignora es o se piensa más libre, niego; menos libre, concedo.

EXPLICO.

El hombre pues, piensa que obra más libremente cuando conoce los motivos para obrar; por tanto la conciencia de libertad crece, no cuando ignora los motivos sino cuando mejor los conoce. El análisis que puede hacerse sobre el acto de la voluntad plenamente deliberada muestra que el hombre tiene clara conciencia de su propio dominio, mientras que esta conciencia no existe en los actos que surgen de la irritación o de la emoción repentina.

II. CONTRA EL ARGUMENTO DEL SENTIDO COMÚM.

Ob.

La pena puede bien concebirse y establecerse, aún si no se admite la libertad. Porque la pena es un medio de defensa para la sociedad; más la defensa se da contra el mal de cualquier género, aún contra las cosas inanimadas. Luego, por parte de la pena (y por consejos y suplicas, etc.) ningún argumento puede tomarse para la libertad de la voluntad.

R.

Niega la afirmación; a la prueba añadida, DISTINGO; la pena es cualquier defensa así como la defensa de las cosas inanimadas y no libres, niego; es defensa, que requiere el demerito en el delincuente, concedo.

EXPLICO.

La pena, sin duda, es una defensa que la sociedad reserva a sí misma contra los males subversivos de los delincuentes; pero es también un remedio por el cual se repara el orden de la justicia violado por el delincuente; de donde la pena exige que hay a demerito en el delincuente; nos defendemos nosotros mismos de las aguas violentas, de las fieras, de la enfermedad, pero aquellos males que dijimos no se ponen solos; por el contrario son puestos por el hombre delincuente, porque por sus delitos se tiene el demérito contrario al orden de justicia a reparar por la pena.

III. CONTRA EL ARGUMENTO A PRIORI.

La voluntad se posee hacia el bien como el intelecto se tiene hacia la verdad. Es así que el intelecto es necesitado por lo verdadero, aún en las cosas finitas. Luego la voluntad es necesitada por el bien, aún en las cosas finitas.

R. D. M.:

La voluntad... en general, o sea, en cuanto que cada facultad se tiene para su objeto, concedo; en especie, o sea, en el modo de obrar cada una de las facultades, niego; bajo la distinción dada, etc.

EXPLICO.

En efecto lo verdadero es lo mismo que inteligible; de donde algo es más verdadero en cuanto es más evidente al intelecto; por consiguiente el intelecto es apremiado por la evidencia del objeto, aún cuando el objeto sea finito. Sin embargo, lo bueno es lo que es apetecible y se mide por la perfección de la cosa; por tanto algo finito puede ser evidente (= máximamente verdadero) y sin embargo ser un bien limitada: como verdadero, apremia al intelecto, pero como bien limitado, no obliga a la voluntad.

IV. DE LA METAFÍSICA.

Ob. I.

(Del principio de causalidad).

Todo efecto tiene una causa, que lo determina para ser. Es así que, si se diera el acto libre, se tendría un efecto sin causa, porque se daría el transito espontáneo de la potencia al acto. Luego no se da el acto libre.

R. D. M.

Todo efecto tiene una causa ya necesaria, ya libre, concedo; solo una causa necesaria, niego.

Niego la Menor y distingo la razón añadida: se daría el transito de la pura potencia al acto, niego; de la potencia encaminada en torno al fin (el bien como tal), que determina a sí misma acerca de los medios (= bienes limitados), concedo.

EXPLICO.

En efecto la dificultad tomada del principio de causalidad consta de doble afirmación:

1) En todo acto libre se da el transito espontáneo de la potencia al acto sin causa proporcionada; esta afirmación es metafísica, porque niega el transito espontáneo de la potencia al acto, sino del acto en torno al fin hacia el acto en torno a los medios;

2) La causa siempre determina al efecto como fenómeno que precede y determina a otro fenómeno; esta afirmación es física, en cuanto que la relación de la causa y el efecto se entiende por los físicos como relación de dos fenómenos necesarios unidos entre sí; se responde que, según el principio de causalidad, el efecto ciertamente requiere una causa, pero esta causa no es siempre una causa necesaria y apremiante.

La causalidad exige que no haya efecto sin causa, ya necesaria, ya libre; pero no exige que toda causa sea imperiosa. La noción de causa, que dan lo físicos (= fenómeno precedente y determinante) y que vale para el mundo físico, no debe confundirse con la noción metafísica de causa, en la cual pueden admitirse causas necesarias y libres: la noción metafísica de causa implica que causa se entienda como algo suficiente, para tener efecto, no como algo imperioso.

Ob. II.

(Por el principio de la razón suficiente).

Nada es sin razón suficiente. Es así que si se diera el acto libre, se tendría algo sin razón suficiente. Luego nada se da como acto libre.

R.

Niego la suposición. En efecto se supone en la objeción que la razón (motivo) suficiente sea siempre una razón (motivo) imperiosa; pero esto es falso, porque la voluntad puede tener motivos suficientes para obrar sin que aquel motivo sea obligatorio.

V. DEL FATALISMO TEOLÓGICO.

Ob.

La sabiduría y la providencia de Dios son infalibles en prever y proveer las cosas creadas. Es así que, si se diera el acto libre de la voluntad humana, la sabiduría y la providencia de Dios podrían fallar. Luego ningún acto libre se da.

R.C.M.; D.m.:

…si la sabiduría y la providencia de Dios estuvieran en el tiempo y fueran como el saber y la providencia del hombre, concedo; si están en la eternidad y por tanto presente en todos los efectos de las creaturas, niego.

EXPLICO.

Ciertamente hay gran dificultad en conciliar la libertad humana con la ciencia y la providencia de Dios (cfr. Teología rac.); sin embargo, aunque se dé el misterio, no se niega correctamente la libertad de la voluntad o la sabiduría y providencia de Dios; una y otra cosa son muy ciertas en sí y admitidas por todos: la voluntad humana es libre, la ciencia y la providencia de Dios son infalibles; Dios ve y provee según que las creaturas obren, ya necesariamente ya libremente.

VI. POR EL DETERMINISMO MECÁNICO.

Ob. I.

(Por el determinismo de los eventos naturales);

Todos los fenómenos necesariamente se ligan entre sÍ, de tal manera que podemos prever los efectos futuros de las creaturas. Luego ningún acto libre se da, que si se diera, no pudiera preverse.

R. D. A.:

Todos los fenómenos del mundo físico (químico, biológico), concedo; todos los fenómenos del mundo psíquico, niego.

EXPLICO.

El determinismo mecánico pone el sofisma de lo general al género: indebidamente aplica a los fenómenos psíquicos, lo que vale sólo para los fenómenos físicos.

Obj. II.

(Por el principio de la conservación de la energía).

La cantidad de la energía existente en el mundo es siempre constante. Es así que los actos libres introducirían nueva energía. Luego el acto libre ni se da ni puede darse.

R.D.M.:

..., además el principio vale para el mundo físico-químico-biológico, concedo; para el mundo psíquico, niego.

Contradistingo m.: el acto libre elícito por la voluntad introduciría una nueva energía, niego; el acto libre imperado, SUBDISTINGO: introduciría nueva energía, niego; daría una nueva dirección de la energía ya existente, concedo.

VII. POR EL DETERMINISMO FISIOLÓGICO.

Ob.

El temperamento, producido por la herencia de los padres, es inmutable e impulsa hacia estas o aquellas acciones. Luego no se dan actos verdaderamente libres.

R.D.M.:

El temperamento es absolutamente inmutable y obliga a las acciones, niego; es algunas veces inmutable y simplemente inclina hacia algunas acciones, concedo.

Con excepción de algunas cosas anormales, el temperamento puede siempre de algún modo regularse por medio de la educación y por la voluntad.

VIII. POR EL DETERMINISMO SOCIAL.

Como consta por la estadística, los hombres obran uniformemente comiendo, vistiendo, contrayendo matrimonio, etc. Luego ninguna libertad se da, por cuya virtud los hombres deberían obrar de diverso modo.

R.D.M.:

Los hombres tienen absoluta uniformidad, como aquella uniformidad que se da en los fenómenos físico-químico-biológicos, niego; con alguna uniformidad, SUBDISTINGO: y este puede conciliarse con la libertad, concedo; no puede conciliarse, niego.

EXPLICO.

En la tesis sobre la libertad de la voluntad nosotros no defendemos el indeterminismo absoluto, sino cierta indeterminación en cuanto a los bienes particulares de este mundo; de donde nada más asombroso que los hombres, que tienen más a menos las mismas necesidades y viven en las mismas circunstancias, tengan cierta uniformidad: Todas, pues, visten lana en el invierno, todos en el verano buscan los montes y el mar, todos tienden a adquirir las riquezas, etc. Sin embargo ¡Que gran diversidad en los gustos individuales! La Estadística no ha de exaltarse en el extremo, ya que con frecuencia bajo la uniformidad de los números está oculta una máxima diferenciación en las acciones singulares de cada hombre.

ESCOLIO I.

El movimiento generalmente y en sentido estricto es el transito de un lugar a otro; el movimiento vital, en cambio, es el transito del viviente de un lugar a otro; sin embargo el termino "movimiento vital" se entiende cuando el movimiento de las órganos se da en el mismo viviente. Nosotros entendemos en este lugar al movimiento vital como transito local, de tal manera que se añada el conocimiento y la apetición en los vivientes sensitivos la transposición de lugar.

El movimiento vital es producido activamente por el viviente y se distingue del movimiento mecánico, de las cosas no vivientes y del movimiento ampliamente dicho, como la función vital en las plantas.

El movimiento vital suele dividirse triplemente en:

1) Movimiento espontáneo es aquel que brota por el imperio del apetito sensitivo en el animal, por el imperio del apetito racional en el hombre; por tanto en el hombre suele decirse también movimiento voluntario: de este modo son el caminar, el trabajar, etc.

   El movimiento espontáneo se dice instintivo, si se hace sin experiencia; así el movimiento del infante para tomar la leche materna, el movimiento de los animales recién nacidos para caminar, etc.

2) Movimiento reflejo es aquel movimiento que surge por la excitación de los sentidos sin el imperio del apetito; así el movimiento del ojo cuando se excita por el rayo del sol.

   Algunos autores llaman reflejo a todos los movimientos vitales; sin embargo, se distinguen reflejos conscientes (movimientos espontáneos) y reflejos inconscientes (movimientos instintivos y movimientos que llamamos reflejos).

3) Movimiento automático es aquel que se realiza en los órganos vegetativos sin la excitación de los sentidos y sin mandato del apetito.

Los movimientos espontáneos y reflejos exigen una facultad especial que se llama fuerza motriz o locomotiva cuya definición es: Facultad orgánica por la cual el hombre (y el animal) puede mover su cuerpo en el lugar.

Los órganos, o sea las causas fisiológicas del movimiento espontáneo y reflejo son los músculos, cuyas contracciones se excitan y se rigen por los nervios.

ESCOLIO II

Vimos las potencias, o sea, las facultades en especie, que son la potencia cognoscitiva (sentidos e intelecto), la potencia apetitiva (el doble apetito sensitivo y la voluntad) y la potencia locomotiva. Ahora algo se ha de decir de la potencia en general como corolario a la conclusión de lo tratado.

Potencia es el principio próximo de la operación; el principio remoto, o sea el origen, es el alma, porque el alma es la base de las cualidades, así como la forma en el compuesto, es decir, el hombre tiene potencias operativas no por el cuerpo, sino por el alma.

Con todo el sujeto de las potencias, o sea la substancia que obra por las potencias es doble:

1) Para las potencias orgánicas (vegetativas y sensitivas) el sujeto esta compuesto de alma y cuerpo;

2) Para las potencias inorgánicas o sea espirituales (intelecto y voluntad) el sujeto es sólo alma.

Sin embargo, esto debe atenderse: aquello que obra en el hombre es siempre el compuesto de alma y cuerpo; aquello por lo que obra el hombre es doble: el compuesto de alma y cuerpo para las potencias orgánicas, sólo el alma para las potencias espirituales

Las potencias se distinguen:

a) Del alma, porque son principios, por los cuales el alma (hombre) obra;

b) de los actos, porque las potencias ponen los actos;

c) entre sí, según la diversidad de los actos y los objetos.

En la Psicología experimental, como con mucha frecuencia decimos, se consideran más bien las operaciones (funciones, conjuntos fenomenológicos) que las facultades; este método es útil por la consideración que hacen de los experimentos (observaciones) y al considerar los hechos; sin embargo, en la Psicología Filosófica son atendidas más bien las facultades según la diversa naturaleza de la operación, mientras de hecho se tiene una máxima síntesis en la vida psíquica.

ESCOLIO III

DE LOS HABITOS OPERATIVOS ADQUIRIDOS.

En el estudio psicológico, hasta aquí consideramos los hechos, como operaciones y potencias de la vida psíquica. Sin embargo, de hecho las potencias, por la repetición de los actos, adquieren hábitos (disposición permanente)

De los hábitos en general, en cuanto sus cualidades, hablaremos en Ontología; aquí consideramos los hábitos que las potencias adquieren por la repetición de los actos, es decir, los hábitos operativos adquiridos.

El hábito operativo adquirido es la cualidad estable, que adquiere la potencia por la repetición de los actos y por el cual bien o mal obra en sus operaciones.

Dijimos: "Bien o mal obra en sus operaciones", en cuanto potencia puede repetir bien o mal los actos. Así la virtud es el habito bueno operativo, por el cual la voluntad obra bien; el vicio es el hábito malo operativo por el cual la voluntad obra mal; algunas veces los niños adquieren un mal hábito al caminar, el atleta adquiere buenos hábitos para correr, saltar, etc.

Los sujetos de tales hábitos propiamente y por sí son las potencias espirituales, a saber, el intelecto (ciencia) y la voluntad (virtud, vicio); y por accidente y bajo el influjo de la voluntad y del intelecto, también la imaginación, la memoria sensitiva y el apetito sensitivo pueden adquirir hábitos; la locomotiva no adquiere hábitos, sino

que es más bien un instrumento que por los actos repetidos siempre sirve mejor a las potencias espirituales y a los sentidos internos.

El origen de tales hábitos es radicalmente o sea remotamente la misma naturaleza del hombre (= esencia en cuanto al principio de operación), próximamente es la repetición del acto; también cuenta mucho la herencia de padres e hijos (crf. La familia Bach en la aptitud musical).

Como próximamente surja de la repetición de los actos, el hábito operativo puede aumentar, disminuir o corromperse (separarse): aumenta o disminuye intensivamente, por la mayor o menor intensidad con que puede adquirirse o abandonarse; aumenta o disminuye también extensivamente, porque puede considerar el mayor o menor número de objetos (la ciencia aumenta o disminuye en el intelecto); se corrompe por los actos contrarios (la virtud se extingue por los actos malos) o por alguna enfermedad.

El efecto de los hábitos buenos está en la vida psíquica (cuando los hábitos son buenos), porque producen nuestras acciones:

a) Prontamente,
b) Fácilmente y
c) Agradablemente,

es decir, hacen que obremos pronta, fácil y deleitablemente; por tanto más uniforme y más perfectamente; sin embargo, la uniformidad algunas veces disminuye la reflexión y la deliberación de la voluntad y si se trata de hábitos viciosos es difícil arrancarlos.

INDICE ALFABETICO

ACIÓN HISTÓRICA EN LA DOCTRINA DE LOS DOS INTELECTOS.....61
ANOTACION TEÓRICA SOBRE LA DOCTRINA DEL INTELECTO AGENTE.....59
ART. II.....26
ART. I.....36
Art. I. DE LOS SENTIDOS EXTERNOS.....17
Art. II.....40
ART. IV.....63
ARTICULO II.....113
ARTICULO III.....54
BRE LA UNIDAD PSICOLÓGICA DEL INTELECTO.....47
CAPÍTULO I.....16
CAPÍTULO II.....35
CAPÍTULO III.....100
Ciertas observaciones acerca del objeto propio.....50
Ciertas observaciones.....32
CONTRA EL ARGUMENTO A PRIORI.....123
CONTRA EL ARGUMENTO DE CONCIENCIA.....121
CONTRA EL ARGUMENTO DEL SENTIDO COMÚM.....122
Contra el objeto adecuado.....51
CONTRA EL OBJETO PROPIO.....52
CUESTION SOBRE EL INTELECTO AGENTE.....56
CUESTIONES.....19, 28
DE LA CANTIDAD DE LAS SENSACIONES.....25
DE LA ESPECIE DE LENGUAJE.....87
DE LA EVOLUCIÓN OBJETIVA DE LA INTELECCIÓN.....76

DE LA EVOLUCIÓN SUBJETIVA DE LA INTELECCIÓN.....80
De la existencia de las sensaciones inconscientes.....30
DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD.....113
DE LA METAFÍSICA.....123
DE LA NATURALEZA Y ESPECIE DEL LENGUAJE.....86
DE LA RELACION ENTRE EL INTELECTO AGENTE Y EL INTELECTO POSIBLE.....60
DE LA RELACIÓN ENTRE EL LENGUAJE Y EL ORIGEN DE LAS IDEAS.....88
DE LA SIMPLE APREHENSION.....80
DE LA TONALIDAD DE LA SENSACIÓN.....26
De la unidad o se de la totalidad de la percepción.....33
DE LA UNIÓN DEL OBJETO PROPIO CON EL INTELECTO.....54
De las asociaciones de las imágenes y sus leyes.....31
DE LOS SENTIDOS DEL HOMBRE.....16
DE LOS SENTIDOS INTERNOS.....26
DEL CONCURSO INSTRUMENTAL DE LAS IMÁGENES.....57
DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN GENERAL.....70
DEL FATALISMO TEOLÓGICO.....125
DEL JUICIO.....85
DEL LENGUAJE DEL HOMBRE.....86
DEL OBJETO DEL INTELECTO EN EL PLATONISMO, ARISTOTELISMO Y TOMISMO 48
DEL OBJETO DEL INTELECTO.....40
DEL ORIGEN DEL LENGUAJE.....90
Del paralelismo entre la naturaleza del intelecto y su objeto.....49
DEL PRINCIPIO CLASICO ACERCA DEL OBJETO DEL INTELECTO.....49
DEL RACIOCINIO.....86
DEL VALOR DEL LENGUAJE.....90
DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS.....67
DINAMILOGÍA.....15
DIVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA.....12
ESCOLIO I.....24, 30, 47, 59, 70, 127
ESCOLIO I.....105
ESCOLIO II.....25, 31, 48, 60, 76, 111, 128
ESCOLIO III.....49, 61, 129
ESCOLIO III.....26, 80
ESCOLIO IV.....33, 49, 86
ESCOLIO V.....50
HISTORIA DE LA DOCTRINA DEL INTELECTO AGENTE.....56
II. Cuestiones.....41
III. Historia de la Cuestión.....42
INTRODUCCION.....5
INTRODUCCIÓN HISTORICA.....7
L CONOCIMIENTO DEL ALMA.....79
LA TESIS III.....38
LA TESIS VIII.....118
LA VOLUNTAD HUMANA GOZA DE LIBERTAD DE INDIFERENCIA.....118
MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA.....11
NOCIÓN DE PSICOLOGÍA.....10
OBJECIONES.....51, 121
POR EL DETERMINISMO.....126
POR EL DETERMINISMO FISIOLÓGICO.....126

POR EL DETRMINISMO MECÁNICO.....125
Problema psicológico.....5
SOBRE EL APETITO DEL HOMBRE.....100
SOBRE EL CONOCIMIENTO DE DIOS.....79
SOBRE EL INTELECTUALISMO Y EL VOLUNTARISMO.....111
SOBRE LA CUALIDAD DE LAS SENSACIONES.....24
SUMARIO.....13
SUMARIO GENERAL.....91
TESIS V.....57
TESIS I.....21
TESIS II.....29
TESIS IV.....44
TESIS VI.....67
TESIS VII.....103